edición al cuidado de
josé aricó

traducción de
alfonso garcía ruiz

ub 968-23-1106-3 Td.1 212

HANS KELSEN

SOCIALISMO Y ESTADO

Una investigación sobre la teoría política del marxismo

ROBERTO RACINARO

Hans Kelsen y el debate sobre democracia y parlamentarismo en los años veinte y treinta

R.D. 43.427







siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTA, D.E. COLOMBIA

portada de maría oscos

primera edición en español, 1982
© siglo xxi editores, s.a.
ISBN 968-23-1106-3

título original:
sozialismus und staat, leipzig, hirschfeld, 1923
marx oder lassalle. wandlungen in der politischen
theorie des marxismus, leipzig, hirschfeld, 1924

título original de la introducción de roberto racinaro:
hans kelsen e il dibattito su democrazia e parlamentarismo
negli anni venti-trenta
© de donato editore, bari, 1978

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

ÍNDICE

Socialismo y estado de Kelsen, publicado en 1923 —y presentado aquí por primera vez en español— se basa en una acuciosa discusión del marxismo de la Tercera Internacional (de Lenin a Bujarin), aunque toma en cuenta la elaboración teórica del austromarxismo (en particular, las tesis de Otto Bauer y las que Max Adler había sostenido en 1922 en su libro sobre *La concepción del estado en el marxismo,* editado también por nuestra editorial).

La crítica de Kelsen no está orientada, sin embargo, al socialismo, sino más bien al marxismo en cuanto teoría política. El marxismo, según Kelsen, está atravesado por una contradicción entre su teoría política (tendencialmente anarquista) y su teoría económica (que insiste, en cambio, en el aspecto de la organización y de la planificación). Esta contradicción —que se traduce en esa "crisis del marxismo", que se tornó evidente después de la guerra mundial, cuando el movimiento obrero asumió funciones de gobierno no sólo en la Unión Soviética, sino también en Alemania y en Austria— sólo puede ser superada con la condición de que la clase obrera aprenda a descubrir en el estado, como dice Kelsen, simplemente un "instrumento de técnica social".

El análisis kelseniano —y más aun, el de sus interlocutores— de las transformaciones de la relación entre el estado y la economía de la edad del capitalismo monopolista de estado tiende a acreditar una imagen del socialismo, en cuanto idéntico a la planificación económica integral, en el que la frontera entre Lenin y Weber se va haciendo cada vez más tenue.

Esto llama sin duda la atención sobre los límites de la elaboración teórico-política del marxismo de la Tercera Internacional. Pero permite descubrir, al mismo tiempo, que en el interior de la misma teoría política "burguesa" —a partir de los años veinte— se va estableciendo un nexo cada vez más estrecho entre el análisis de los procesos de "difusión" de la política y las hipótesis "tecnocráticas". Lo cual no carece de significado para nuestros días, si es cierto que las transformaciones de la forma de la política que se ponen en práctica en los años veinte y treinta —y de las cuales el propio discurso kelseniano es un

síntoma significativo— hacen cada vez más difícil proponer el uso puro y simple (en términos críticos) de las categorías de la tradición liberal-democrática, que la misma teoría política "burguesa" hace tiempo dejó de lado.

Hans Kelsen (nacido en Praga en 1881), estudió en la universidad de Viena, en la que obtuvo el doctorado en 1906 y, la libre docencia en 1911. Después de haber sido docente en la misma universidad hasta 1910, se convirtió en profesor extraordinario en 1917 y, posteriormente (1919) en profesor ordinario. Permaneció en Austria hasta 1929, fecha en que aceptó una invitación de la universidad de Colonia. Después de la llegada al poder del nazismo se trasladó a Ginebra, en la que enseñó en el Institut Universitaire des Hautes Études Internationales (1933-1940) y simultáneamente (1936-1938) en la universidad alemana de Praga. A partir de 1940 abandona Europa y viaja a los Estados Unidos donde enseña, con diversos títulos, en varias universidades. Murió en Berkeley (California), en abril de 1973. Junto con su actividad académica debe señalarse también la actividad política de Kelsen. De 1918 a 1920 fue consultor del gobierno austriaco con la tarea de diseñar un proyecto de constitución definitiva de la república austriaca; de 1920 a 1929, fue miembro y relator estable de la Corte constitucional austriaca. Cubrió importantes cargos aun durante su larga estancia en los Estados Unidos.

Sus obras principales son: *La teoría del estado en Dante* (1905); *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1910); *Entre el método jurídico y el sociológico* (1911); *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrechtes* (1920) *Der Soiologische und der juristische Staatsbegriff* (1922); *Allgemeine Staatslehre* (1925); *El problema del parlamentarismo* (1925); *Esencia y valor de la democracia* (1929); *Lineamientos de doctrina pura del derecho* (1934); *Sociedad y naturaleza* (1943); *Teoría general del derecho y del estado* (1945); *La teoría comunista del derecho* (1955); *La doctrina pura del derecho* (1960); *El problema de la justicia* (1960).

ROBERTO RACINARO

INTRODUCCIÓN

HANS KELSEN Y EL DEBATE SOBRE DEMOCRACIA Y PARLAMENTARISMO EN LOS AÑOS VEINTE Y TREINTA

La segunda edición de *Sozialismus und Staat*, aparecida en 1923, es digna de atención por el mismo contexto biográfico-literario en el que se inserta. Precisamente con el objeto de citar algunos títulos no está de más recordar que tres años antes, en 1920 (o sea, coincidentemente con la primera edición de *Sozialismus und Staat*), Kelsen había publicado el ensayo sobre la democracia; [1] el año anterior (1922), el importantísimo trabajo sobre el concepto sociológico y el concepto jurídico de estado;[2] y dos años más tarde (1925), aparecieron, además, tanto el importante ensayo sobre el parlamentarismo,[3] como la fundamental *Allge-*

[1] H. Kelsen, "Vom Wesen und Wert der Demokratie", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 47 (1920-1921), pp. 50-85 (el ensayo apareció sin embargo simultáneamente en una edición autónoma: H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert Demokratie*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1920). Existe una traducción italiana de estos escritos en H. Kelsen, *Lineamenti di una teoria generale dello Stato ed altri scritti*, bajo el cuidado de A. Volpicelli, Roma, A.R.E., 1932, pp. 71-99. Como es sabido, nueve años más tarde, Kelsen publicaría nuevamente este ensayo en una forma muy ampliada y también considerablemente modificada: H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1929 (p. 119). (Reimpresión facsimilar en Aalen, Scientia Verlag 1963). También existe una trad. it. de esta segunda edición: H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, Bolonia, Il Mulino, 1970, pp. 5-112. Mis referencias corresponden principalmente a la primera edición (1920); las distinguiré de las correspondientes a la segunda, señalando entre paréntesis la fecha (1929). [En español dicha segunda edición fue publicada por la Editorial Labor de Barcelona en 1934 y reimpresa en forma facsimilar con el agregado de un prólogo de Ignacio de Otto en 1977: Hans Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, Madrid, Guadarrama, 1977.]

[2] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1922 (reimpresión facsimilar, Aalen, Scientia Verlag, 1962); la segunda edición es idéntica a la primera, salvo por el prefacio que se le añadió.

[3] H. Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus*, Viena-Leipzig, W. Braumüller, 1925; el ensayo se encuentra ahora reimpreso en esa suerte de cantera constituida por la antología en dos volúmenes, *Die Wiener rechtstheoretische Schule. Schriften von H. Kelsen, A. Merkl, A. Verdross*, hrsg. von H. Klecatsky, R. Marcic, H. Schambeck, Viena, Europa Verlag,

meine Staatslehre.[4]

Sin embargo, los principales motivos de interés de una obra como *Sozialismus und Staat* no debe buscarse simplemente en el interior de la biografía intelectual de Kelsen, sino en otra parte. Lo que hay que poner de relieve es, por lo tanto, más bien el contexto cultural e histórico-político en el que se coloca la obra de Kelsen. El mismo Kelsen llama por otra parte la atención sobre este hecho de una manera indirecta al precisar, en el Prefacio, su punto de vista que es el de un crítico de la teoría *política* del marxismo y *no* del socialismo: como si quisiera confirmar la coherencia de su compromiso en favor del nuevo ordenamiento político de Austria, después del derrumbe de la monarquía, compromiso que culminó con la redacción del borrador de la constitución (agosto de 1920), que les permitió a los partidos del gobierno de coalición alcanzar un acuerdo y, a la asamblea nacional constituyente ratificar, en consecuencia (el 1 de octubre de 1920), la constitución federal *(Bundesverfassungsgesetz).*[5]

Por encima de este dato, ya de por sí relevante, que se refiere al mismo tiempo a la biografía política e intelectual de Kelsen, existe, no obstante, un punto que caracteriza de una manera mucho mejor el contexto histórico-político de la época, un punto en el que *Sozialismus und Staat* enfoca directamente su atención, vale decir, el modo en el que Kelsen relaciona el nuevo papel de gobierno que asumieron los partidos de la clase obrera no sólo en Rusia, sino también en Alemania y Austria, con la situación de "crisis del marxismo" derivada precisamente de esto. La "crisis del marxismo", señala Kelsen, surge precisamente en el momento en que la clase obrera, al convertirse en clase dirigente y gobernante, debe renunciar a su antigua teoría política (la temática de la "extinción" del estado), al darse cuenta, sobre

1968, pp. 1661 y *ss.* (está traducido en H. Kelsen, *Lineamenti di una teoria generale dello Stato ed altri scritti,* cit., pp. 101 y *ss.*). En adelante indicaré la mencionada antología *Die Wiener rechtstheoretische Schule,* con la abreviatura *WrSI*

[4] H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre,* Berlín, Springer, 1925 (reimpresión facsimilar, Berlín-Zurich, Verlag Max Gehlen, Bad Homburg v.d. Höhe, 1966). Hay que recordar que, también en 1920, apareció otro importante trabajo de Kelsen: *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrechtes,* Tubinga, J.C.B. Mohr, 1920.

[5] Cf. O. Bauer, *Die österreichische Revolution,* Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1923, p. 221 (reimpreso en O. Bauer: *Werkausgabe in 7 Bänden,* Bd. 2, Viena, Europa Verlag, 1975). Pero véase sobre todo directamente H. Kelsen, *Österreichisches Staatsrecht,* Tubinga, J.C.B. Mohr, 1923 (reproducción facsimilar, Aalen, Scientia Verlag, 1970) pp. 163 y *ss.*

todo, de la nueva relación entre el estado y la economía que se establece en la edad del capitalismo monopolista, y de las posibilidades inéditas de utilización del estado (por parte de la clase obrera), que de aquí surgen.

Una vez colocada dentro de esta perspectiva, que encierra en un nexo unitario las dificultades teóricas del marxismo junto con el problema de la relación entre la clase obrera y el estado, la misma temática de la "crisis del marxismo" —que ocupa el lugar central tanto de *Sozialismus und Staat* como de *Marx oder Lassalle,* más que en un simple dato de hecho se convierte en una clave hermenéutica, que permite revisar, aunque sea de una manera abreviada y esquemática, algunos nudos teórico-políticos que se encuentran en el centro del debate europeo de los años veinte y que de ninguna manera carecen de correspondencia con nuestros días.[6] En la polémica *Auseinandersetzung* de Kelsen con Max Adler, Otto Bauer, etc., lo que salta a primer plano es, por una parte, una profunda transformación de la forma de la racionalidad, que, al poner en crisis la desconexión weberiana entre el conocimiento de los medios y el conocimiento de los fines, plantea nuevamente el problema de la relación entre racionalidad y "vida" y, en ese sentido, se define de nuevo la relación intelectuales-política; y, por otra parte, está marcada por un proceso de "difusión" de la política misma, a la que le corresponde, en el reverso de la medalla, un proceso paralelo de "centralización" de la decisión política. El debate sobre la democracia y el parlamentarismo, sobre la nueva relación entre "técnica" y política, sobre la forma política más congruente con la exigencia de la *Sozialisierung,* sobre las formas de legitimación, etc., encuentran aquí su fundamento. Por lo cual, esquematizando, en una primera aproximación, tal vez no sea arriesgado decir que el problema *real* sobre el que Kelsen llama la atención junto con la temática de la "crisis del marxismo"; es: hasta qué punto y dentro de qué límites, la clase obrera es capaz de readaptar sus instrumentos analíticos en relación con estas transformaciones *reales,* sin quedar atrapada por el uso (en términos de

[6] No se había extinguido todavía el eco del debate sobre el marxismo y el estado, abierto por las intervenciones de N. Bobbio en *Mondo operaio* en otoño de 1975 (cf. N. Bobbio, *Quale socialismo?,* Turín, Einaudi, 1976), cuando se empezó a hablar de "crisis del marxismo"; cf., en particular, la intervención de Althusser en el coloquio de Venecia de noviembre de 1977 (actualmente en Varios autores, *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie (Il Manifesto,* cuaderno núm. 8), Roma, Alfani editore, 1978, pp. 222 y *ss.*) y el debate que se derivó de ahí.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID FC. DE DERECHO BIBLIOTECA

revolución pasiva, o abiertamente reaccionaria) que la clase dominante hace de estas transformaciones en la reconstrucción de las formas de su hegemonía.

1. LA TEORÍA PURA DEL DERECHO ENTRE EL NEOKANTISMO Y LA "SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA"

No puede dejar de provocar cierto estupor leer como "lema" que encabeza la primera de las grandes obras teóricas del derecho de Kelsen, los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre,* una cita de una obra ciertamente famosa, pero, por lo menos aparentemente muy alejada del orden de problemas (y del ámbito disciplinario) propio de la teoría del derecho y del estado: una cita del célebre libro de K. Pearson: *The grammar of science.*[7]

En realidad, tanto la cita de Pearson, como la de Mach, que sigue inmediatamente después, no están de ninguna manera fuera de lugar. El contexto conceptual en que se inserta es, en efecto, el de la discusión del concepto de "ley", o, más precisamente, de la determinación de la distinción entre leyes naturales y normas. "El concepto de ley o de norma —escribe Kelsen— nació originariamente en el círculo representativo de la política y fue constituido por la antiquísima ciencia del derecho y del estado."[8] La imagen del estado dirigido por un monarca proporcionó el modelo conceptual para explicar el ordenamiento de la naturaleza, que se representaba como sometido a una voluntad divina del mismo modo en que el ciudadano obedecía a las prescripciones del legislador. La emancipación de la ciencia natural de estas imágenes auxiliares, fuertemente antropomórficas, produjo, sin embargo, una considerable transformación en el concepto de ley, por lo cual en nuestros días "la ley natural de las disciplinas explicativas se opone rígidamente a la

[7] H. Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre,* Tubinga, J.C.B. Mohr, 1970, (la segunda edición de 1923 es idéntica a la primera, salvo por el nuevo prefacio) (reimpresión facsimilar, Aalen, Scientia Verlag, 1960), p. 3. Kelsen cita el pasaje en el que Pearson dice precisamente que mientras la ley civil contiene tanto un mandato como una verdad, la ley científica es sólo una descripción y no una prescripción, etc. (cf. K. Pearson, *The grammar of science,* Londres 1900, p. 87). Se trata de un texto sobre el que ya había llamado la atención Mach en *Erkenntnis und Irrtum.* Apenas si vale la pena recordar las conocidísimas críticas de Lenin a Pearson en *Materialismo y empiriocriticismo.*

[8] H. Kelsen, *Hauptprobleme*... cit., p. 4.

ley jurídica, a la ley ética afín a ésta, a la ley gramatical y estética de las disciplinas normativas, y se opone a la norma en sentido específico y restringido".[9]

Esta oposición se basa en la diversidad *del punto de vista* a partir del cual se estudian los objetos. La ley natural se basa en el concepto de causa, es una aplicación particular de la ley causal en general: *explica* por qué un evento se realizó en cierto modo y *no podía dejar de* realizarse de esa manera. Conserva este carácter propio aun cuando se admita —y en este punto resulta utilísima la enseñanza metodológica de Mach— que las leyes naturales no son en realidad las "reglas", de acuerdo con las cuales los procesos de la naturaleza *deben* orientarse", sino más bien "una creación de nuestra necesidad *psicológica* de encontrarnos a gusto en la naturaleza, de no permanecer ajenos y confundidos ante los procesos".[10] La palabra "ley" se presenta repetidas veces, en cambio, en un sentido completamente distinto, cuando con ella se entienden proposiciones que prescriben un determinado evento, que establecen un deber-ser *(Sollen):* "La lógica, la gramática, la estética, la ética y la ciencia del derecho son las disciplinas que se ocupan de esas 'normas': su modo de considerar se define por lo tanto como normativo. Las leyes éticas y jurídicas, las normas de la lógica, de la gramática y de la estética, no son, como las leyes naturales, explicaciones de lo que existe; no afirman un evento efectivo, sino lo postulan."[11] Las normas estudian su objeto como debido *(gesollt).* En ese sentido, la jurisprudencia es una ciencia normativa. Pero con esto no se entiende el significado original de la palabra, según el cual actividad normativa es la que "establece *autoritariamente* normas para una conducta de los sujetos".[12] En el caso en cuestión, en efecto, el término "normativo" "no puede señalar un modo particular de la voluntad, debe señalar una determinada forma del *pensamiento,* un modo de considerar peculiar, que se distingue de las demás ciencias por su dirección

[9] *Ibid.,* p. 5.

[10] E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum,* Leipzig, Barth, 1926 (reimpresión facsimilar, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), pp. 449, 453-454.

[11] H. Kelsen, *Hauptprobleme...* cit., p. 6.

[12] H. Kelsen, *Ueber Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode,* Tubinga, J.C.B. Mohr, 1911 (reimpresión facsimilar, Aalen, Scientia Verlag, 1970), actualmente reimpreso en *Wrs,* cit., p. 10 (trad. it., en H. Kelsen, *Tra metodo giuridico e sociologico,* bajo el cuidado de G. Calabrò, Nápoles, Guida, 1974, p. 40). Los *Grenzen* resumen eficazmente la primera sección de los *Hauptprobleme.*

específica y que se debe llamar normativa, porque se dirige al mundo del deber-ser y su objetivo es la comprensión de normas".[13]

La contraposición entre el ser y el deber-ser, contraposición de carácter lógico formal y, por lo tanto, insuperable, sirve de base a la distinción entre las ciencias explicativas y las ciencias normativas —distinción tematizada repetidas veces y en formas distintas por todo el neokantismo a partir de Windelband y Rickert. Reformando las formulaciones de Simmel, Kelsen puede afirmar: "El problema acerca de por qué un concepto deber-ser sólo puede conducir nuevamente a un deber-ser, del mismo modo que el problema acerca de por qué un ser obtiene siempre como respuesta únicamente un ser".[14] Esta contraposición rígida entre dos mundos debe servir por lo tanto para expulsar del ámbito normativo cualquier forma de naturalismo o psicologismo: no es lícito, por lo tanto, interpretar el deber-ser como un querer, o sea como un proceso psíquico real: "El querer no pertenece al mundo del ser, es un evento psíquico y, por lo tanto, algo esencialmente distinto del deber-ser. El querer no puede ser un deber-ser como no lo es tampoco el actuar. Por que tanto el querer como el actuar pueden ser contenido del deber-ser, pero nunca el deber-ser mismo." [15]

Esto constituye un elemento ulterior de distinción entre la ley natural y la norma. La ley natural no es un factor real que actúe en las cosas, sino que es únicamente una fórmula conceptual —simplificada, esquematizada, idealizada— [16] destinada a explicar los hechos. No sucede lo mismo en el caso de la norma, ya que ésta *"puede* 'actuar', o más bien su mismo *objetivo* consiste precisamente en fungir como causa, en ejercer —a través de esta voluntad— un influjo sobre la voluntad del hombre, en determinar esta voluntad. A diferencia de la ley natural, la norma no debe explicar lo que existe, debe crear un evento nuevo. Sólo que además, la norma no 'vale' porque 'actúa' y dentro de los límites en que 'actúa'; su validez no consiste en su acción, en su ser seguida de hecho, no consiste en un ser (evento), sino en un deber-ser. La norma vale en los límites en que *debe* ser seguida; el objetivo de la norma es más bien su acción. Puede realizar su objetivo, pero no debe realizarlo

[13] *Ibid.*, p. 10 (trad. it., p. 41).
[14] H. Kelsen, *Hauptprobleme*... cit., p. 8.
[15] *Ibid.*, p. 10.
[16] E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, cit., p. 455.

necesariamente; también la norma que no tiene ningún efecto sigue siendo norma." [17]

Esta distinción es precisamente la que no tuvo en cuenta Stammler cuando confundió los dos sentidos de la expresión "valer" (en relación con la norma), que puede significar tanto "ser seguida" como "deber ser seguida".[18] Sólo cuando se tiene clara esta distinción es posible además evaluar hasta qué punto la distinción entre ser y deber ser (entre ley natural y norma) puede hacerse coincidir con la distinción entre *causalidad* y *teleología*. Una vez más, Stammler fue precisamente el que identificó los dos binomios oposicionales sosteniendo que, ante un objeto, es posible adoptar dos actitudes: o considerarlo como un evento de la naturaleza externa, llevado a efecto causalmente, o bien, considerarlo como un evento "que debe ser llevado a efecto por mí".

En realidad, objeta Kelsen, en el segundo caso el nexo causal ha desaparecido de hecho: " 'llevar a efecto' sólo puede significar producir un efecto, y sin embargo, parece imposible producir un efecto de una manera que no sea causal, ya que no es concebible un efecto sin causa. Puedo imaginarme una acción futura como una acción que debe ser llevada a efecto por mí solo en cuanto me imagine a mí como *causa* (en sentido rigurosamente causal) de esta acción futura".[19] La oposición, sostenida repetidas veces por Stammler, entre un proceso futuro que se presenta como necesario en sentido naturalista, y las acciones futuras que se presentan como acciones que deben ser llevadas a efecto por el agente, no existe, de hecho, porque cualquier objetivo sólo puede realizarse de manera causal.[20] "Objetivo", en ese sentido, como ya lo había señalado Weber, no es más que "la representación de un *efecto*, que se convierte en *causa* de una acción".[21] Es preciso, por lo tanto, eliminar

[17] H. Kelsen, *Hauptprobleme*... cit., p. 14.

[18] *Ibid.*, p. 17 (nota). Kelsen se refiere, obviamente, a R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig, Veit & Comp, 1896. En cuanto al significado de la presencia de esta obra en el debate a caballo de los siglos XIX y XX me permito remitirme a mi introducción a M. Adler, *Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza*, Bari, De Donato, 1976, pp. XXVI y *ss.* así como también a mi *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, De Donato 1978, pp. 131 y *ss.*

[19] *Ibid.*, p. 59.

[20] *Ibid.*, p. 60.

[21] M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von J. Winckelmann, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1973, p. 183 (trad. it., en: M.

también esa especie de "antropomorfismo" que —partiendo del presupuesto de que la norma establece algo como "debido", o que, convierte lo "debido" en un objetivo— se anida en la representación errónea de una norma que establece objetivos. "Uno puede verse obligado, por cualquier motivo, a afirmar un deber-ser, o sea, una norma como válida, sin poder comprobar que existe alguna voluntad que tenga como contenido esa norma. Cosa que es evidente en el caso de las normas jurídicas. Pero también el principio ético: el soldado debe ser valiente, no es necesario que sea querido por alguno para que pueda ser válidamente afirmado."[22] Es posible, pues —como por lo demás ya lo había señalado agudamente Husserl— pensar en un concepto de "deber" totalmente independiente de cualquier deseo o voluntad.[23] La verdadera contraposición no es pues la que existe entre causa y telos —puesto que la teleología no es más que un tipo de causalidad— sino más bien entre causalidad y norma.[24]

El carácter "puro", es decir *antinaturalista,* de la norma —que no refleja simplemente el dato, sino lo *califica*—[25] no sólo surge en el aspecto de la oposición a la causalidad o en el de la crítica del psicologismo. Se pone de manifiesto con claridad también cuando se examina la estructura interna de los

Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali,* bajo el cuidado de P. Rossi, Turín, Einaudi, 1958, p. 99). Sobre la relación entre la crítica de Kelsen y la de Weber a Stammler, la "Introducción" de G. Calabrò a H. Kelsen, *Tra metodo giuridico e sociologico,* cit., tiene páginas agudas.

[22] H. Kelsen, *Hauptprobleme...* cit., p. 67.

[23] E. Husserl, *Logische Untersuchungen,* La Haya, M. Niemeyer, 1900, pp. 40 y *ss.* (trad. it., E. Husserl, *Ricerche logiche,* bajo el cuidado de G. Piana, Milán, Il Saggiatore, 1968, I, p. 57). Kelsen se refiere también a Husserl en *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* cit., p. 81 (nota).

[24] Cf. M. Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung,* I, Berlín, Laubsche Verlagsbuchhandlung, 1930 (reimpreso con el título de *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung,* Viena, Europa Verlag, 1964, p. 135 y nota): aprovecho la ocasión —escribe Adler— para corregir el título de mi obra juvenil (Adler se refiere a *Causalidad y teleología*), sin tener que modificar su contenido; el título debería haber sido: *Causalidad o norma.*

[25] Cf. H. Kelsen, *Grundriss einer allgemeinen Theorie des Staates,* Viena, Rudolf M. Rohrer Brünn, 1926 (trad. it., en H. Kelsen, *Lineamenti di una teoria generale dello Stato ed altri scritti,* cit., p. 12). Ya en la polémica de Bobbio con Capograssi estaba contenida una exposición límpida de los conceptos fundamentales de la teoría pura del derecho: cf. N. Bobbio, *Studi sulla teoria generale del diritto,* Turín, Giappichelli, 1955 pp. 75 y *ss.*

conceptos y de los métodos que utiliza la jurisprudencia y se le compara con la que sirve de base a conceptos análogos usados en otros círculos disciplinarios. Tal es el caso —por ejemplo— del concepto de *ficción.*

En la célebre *Filosofía del "como sí"*, Hans Vaihinger fue uno de los primeros en llamar la atención sobre el uso de los conceptos ficticios en las diversas disciplinas científicas: desde la física hasta la matemática, desde la zoología hasta la economía política.[26] Vaihinger señala, en particular, la importancia de las ficciones jurídicas así como la relación que —desde este punto de vista metodológico— se establecen entre la matemática y la jurisprudencia. Con frecuencia, en ambas disciplinas —señala Vaihinger— se trata "de asumir un caso individual bajo uno general, cuyas determinaciones deben aplicarse ahora al caso singular. No obstante, el caso singular repugna a esta subsunción, desde el momento que el caso general no es tan comprensivo como para acogerlo dentro de sí. En la matemática se trata por ejemplo, de subsumir las curvas dentro de las rectas, por la razón válida de que se considera enormemente ventajoso poder hacer cálculos siempre con el mismo tipo de rectas. En la jurisprudencia se trata también de poner el caso singular bajo una ley para poder aplicarle los beneficios o las sanciones penales previstas por la misma ley".[27] De este modo, la línea curva se considera como recta, o bien, el hijo adoptivo se considera como hijo natural, o también, por poner otros ejemplos, el círculo se considera como elipse y, en la ciencia jurídica, "el heredero designado, cuando es indigno, es considerado *como* si hubiera muerto antes que el testador".

Pero aquí empieza ya a entreverse la imposibilidad de aplicar más allá de cierto límite la analogía entre la "ficción" matemática y la jurídica. Una característica general y fundamental de las "ficciones", según Vaihinger, es en efecto aquella por la que la ficción, que sirve para el conocimiento de la realidad efectiva, se aparta conscientemente de ésta para poder afirmarla de una manera conceptualmente mejor. Ahora bien, este criterio general encuentra cabida ciertamente en la matemática pero no en la jurisprudencia: "La matemática afirma, en contradicción con la realidad efectiva, en todo caso: el círculo es una elipse, la línea curva es una recta. Pero la ley no afirma —es más, no afir-

[26] H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob,* Leipzig, Meiner, 1911 (trad. it., H. Vaihinger, *La filosofia del 'come se',* Roma Ubaldini, 1967, p. 86 y *passim*).
[27] *Ibid.,* p. 61.

ma nada en general— que el hijo adoptivo es un verdadero hijo [. . .], que el heredero indigno ha muerto antes que el testador. Sino más bien afirma, o sea establece —y este establecimiento no está en contradicción con ninguna cosa— que para el hijo adoptivo valen las mismas normas que para el hijo natural." [28] La jurisprudencia, pues, no tiene la tarea de comprender ninguna realidad efectiva, sino la de dar prescripciones para la acción y, en este sentido, la de "crear" una realidad.

A pesar de algunas indicaciones, en la que Vaihinger parece darse cuenta del carácter no-naturalista del derecho,[29] enumera sustancialmente la representación del ordenamiento jurídico y la del ordenamiento moral, entre las que él define como "ficciones prácticas".[30] La norma jurídica, el deber jurídico y la obligación jurídica caen dentro del mismo ámbito de los conceptos éticos, que se consideran precisamente como "ficciones". Pero, si el ordenamiento jurídico —en cuanto conjunto de normas-deberes *(Sollnormen)*— es una "ficción", como pretende Vaihinger, o sea, si el derecho no es en realidad una norma-deber, objeta Kelsen, "¿qué es pues, 'en realidad' el derecho? Y además: ¿qué es una norma-deber? Dicho con otras palabras: si la asunción de que el derecho es una norma-deber debe ser una ficción, entonces el derecho no puede dejar de poder ser algo distinto, algo 'real' y en consecuencia también la 'norma-deber' no puede dejar de poder ser algo 'real' —pero algo distinto de lo que 'realmente es' el derecho—, la norma-deber no puede ser ella misma por su parte una ficción. Ya que la ficción consiste evidentemente en una comparación, y precisamente en una falsa comparación de una cosa real con otra cosa real. En la fórmula ficticia: *x* se considera como si fuera *y* (a pesar de que *x* no es *y*), tanto *x* como *y* no pueden dejar de ser algo real, o sea, no pueden dejar de ser afirmadas como algo real. Sólo la comparación es ficticia." [31]

La ficción no es, pues, sino la comparación de dos realidades, aun cuando esta comparación es imposible. Pero aquí surge precisamente, según Kelsen, una dificultad insuperable, ya que el derecho por principio no es ninguna cosa real: "No hay ninguna

[28] H. Kelsen, "Zur Theorie der juristische Fiktionen", en *Annalen der Philosophie,* 1, Bd. (1919), pp. 630-658, actualmente reimpreso en: *WrS,* cit., pp. 1215 y *ss.,* particularmente la p. 1227.

[29] H. Vaihinger, *La filosofia del 'come se'*, cit., p. 115.

[30] *Ibid.,* pp. 53 y *ss.*

[31] H. Kelsen, "Zur Theorie der juristischen Fiktionen", en *WrS,* cit., p. 1237.

parte de la realidad natural que pueda considerarse derecho".[32] Vaihinger parte de la consideración de que el "alejamiento voluntario de la realidad" [33] constituye un elemento característico de la ficción. Ahora bien, en el caso de todos los conceptos de ideal [34] —y en consecuencia, también en el caso de los conceptos jurídicos, ya que el concepto de deber *(Sollen)* coincide con el concepto formal de ideal— hace falta una característica. La distinción rígida entre la esfera del ser y la esfera del deber ser, que ya había surgido en la distinción entre norma y ley natural, aparece nuevamente en este caso para demostrar la imposibilidad lógica de reducir la representación del ordenamiento jurídico (en cuanto sistema de normas) a una simple "ficción". "Pero ¿en qué puede consistir —observa Kelsen— la contradicción con la realidad, que se lleva a cabo en toda proposición de deber *(Sollsatz),* aun en la que tiene como contenido lo imposible? La proposición que expresa el ideal (el deber, la instancia ética): A debe ser bueno; y la proposición que describe la realidad: A no es bueno, no se contradicen de ninguna manera [. . .]. El ser de A contradice simplemente al ser de no A, pero no al deber-ser de no A [. . .]. Por lo tanto, un concepto normativo puede ser más bien contradictorio en sí mismo, pero no puede nunca estar en contradicción con la realidad. Ya que el conocimiento normativo en general no se dirige al ser." [35]

En conclusión, debe observarse, pues, que las ficciones jurídicas que Vaihinger utiliza repetidas veces para ilustrar su "espléndida" obra, si se consideran más de cerca, no se presentan como asimilables a estas formaciones conceptuales *(Denkgebilde),* "el descubrimiento de la esencia y del valor cognoscitivo de las cuales constituye el gran mérito de Vaihinger". Por otra parte, la jurisprudencia indica otros conceptos auxiliares, totalmente análogos. Sólo que estas "ficciones" no son específicas de la jurisprudencia, no definen específicamente el método jurídico: son comprensibles, por el contrario, a partir de las ficciones usadas en la matemática y en otras disciplinas.[36]

El mérito principal de Vaihinger consiste, pues, en la contribución que hizo a la crítica del conocimiento. Vaihinger hizo, en particular, una crítica eficaz de los procesos de *hipostatización,*

[32] *Ibid.,* p. 1238.

[33] H. Vaihinger, *La filosofia del 'come se',* cit., p. 103.

[34] *Ibid.,* p. 59.

[35] H. Kelsen, "Zur Theorie der juristischen Fiktionen", en *WrS,* cit., p. 1239.

[36] *Ibid.,* p. 1241.

que consisten en darle *existencia real* a las ayudas conceptuales usadas en primer lugar para explicar una determinada realidad. En este caso, una teoría del derecho no metafísica sino crítica puede aprender algo de la crítica del conocimiento. Valga el caso del concepto de persona jurídica. "Tanto la persona física, como la persona jurídica —dice Kelsen— viven en la representación de los juristas como una esencia que tiene una existencia autónoma, distinta del ordenamiento jurídico y que ordinariamente se designa como 'portadora' de derechos y de deberes, y a la que se le atribuye, unas veces más y otras veces menos, una existencia real." [37] En realidad, el concepto de persona (de sujeto jurídico) no es más que "la personificación, realizada con el fin de simplificar y visualizar un conjunto de normas".[38] En ese sentido, es "un típico ejemplo de las ficciones, cuyo mecanismo conceptual interesante y complicado ha sido explicado a fondo por Vaihinger". Ésta sería una "formación conceptual —que tiene por fin comprender conceptualmente el objeto de la ciencia jurídica, el ordenamiento jurídico—, creada evidentemente por la fantasía y pensada en adición al objeto del conocimiento, duplicando (por así decirlo) el objeto, y falsificando de este modo la imagen cognoscitiva".[39] Con el concepto de persona jurídica, entra pues en función el mecanismo del pensamiento, que Vaihinger explicó agudamente a propósito de las ficciones "personificadoras".[40] La duplicación *(Verdoppelung)* del objeto, en particular, que en ese caso se pone en funcionamiento, es el mismo que utilizaba la ciencia naturalista del siglo XVIII en sus construcciones tautológicas: "El siglo XVIII, en particular, construyó muchos de estos conceptos en todas las ciencias. En esa época se creía efectivamente haber comprendido algo con ese criterio. Pero se trata únicamente de un revestimiento que debe conservar y preservar la esencia auténtica de los hechos. Y del mismo modo que la envoltura se adapta, en todas sus formas, al núcleo y se presenta como su simple repliegue externo, así también estas palabras y conceptos son simples tautologías, que reproducen el hecho auténtico en una forma distinta. El ejemplo más conocido está constituido por la llamada *vis dormitiva.*" [41]

El problema que Vaihinger plantea en este punto es, en realidad, el de la crítica del *naturalismo* en la formación de los con-

[37] *Ibid.*, p. 1218.
[38] *Ibidem.*
[39] *Ibidem.*
[40] H. Vaihinger, *La filosofia del 'come se'*, cit., p. 47.
[41] *Ibid.*, p. 48.

ceptos: el concepto como duplicación tautológica es el concepto género que se caracteriza por un fuerte residuo *sustancialista.*[42] El concepto-género (o bien, concepto-sustancia) y la *Verdoppelung* son sólo dos aspectos de la misma convicción según la cual, *bajo* los fenómenos es posible encontrar la "sustancia"; más bien la explicación de los primeros, sólo es posible mediante su *reducción* a la segunda. Una vez más, Mach es el primero en criticar este planteamiento al interpretar la física como "ciencia fenomenológica", cuyo objeto es "la exposición de la dependencia recíproca de los cambios de los *cuerpos dados de la experiencia*".[43] "Ya no es necesario correr tras el seudo-problema de *reducir todos los fenómenos a movimientos* de cuerpos absolutamente inmutables, sino que se reconoce que todos los problemas por resolver consisten en la *exposición de los cambios de los cuerpos mutables dados de acuerdo con la experiencia.*" [44]

Mach insiste frecuentemente en el carácter "artificial" de las leyes naturales, en el carácter "anticipatorio" de los conocimientos científicos, en la necesidad de los "experimentos ideales", etc.: [45] en general, en el carácter "construido" y no simplemente reflexivo del conocimiento científico.[46] "Una ley obtenida a partir de la observación factual no puede abarcar *todo* el fenómeno en su infinita riqueza y sólo ofrece de él un *esbozo,* poniendo unilateralmente en evidencia el aspecto importante para el objetivo técnico (o científico) que se tiene en la mira. Los aspectos que se

[42] Cf. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* Berlín, B. Cassirer Verlag, 1910.

[43] F. Adler, *Ernst Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus,* Viena, Verlag der Wiener Volksbuchhandlung I, Brand, 1918 (trad it. con el título de F. Adler, *Ernst Mach e il materialismo,* bajo el cuidado de A. Negri, Roma, Armando, 1978, p. 83). Sobre Friedrich Adler, véase la Introducción de E. Collotti a F. Adler, *La guerra e la crisi della socialdemocrazia,* Roma, Editori Riuniti, 1972. Es distinta la interpretación de Mach que ofrece Max Adler, sobre todo en el ensayo "Mach und Marx. Ein Beitrag zur Kritik des modernen Positivismus", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* Bd. XXXIII (1911), pp. 348-400 (actualmente en *Marxistische Probleme,* Stuttgart, J.H.W. Dietz Nachf., 1922 (reimpresión facsimilar, Berlín Bonn-Bad Godesberg, J. H. W. Dietz Nachf., 1975), pp. 255-316; queda claro, de cualquier modo, que el ensayo "Mach und Marx" es de Max Adler y no de Friedrich Adler (como algunas veces parece creer quien tuvo a su cuidado la edición italiana de *Ernst Machs Ueberwindung*. . .).

[44] *Ibid.,* p. 86.

[45] E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum,* cit., pp. 183-200 y *passim.*

[46] E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch Dargestellt* (1883), trad. it. bajo el cuidado de A. D'Elia, Turín, Boringhieri, 1977, p. 477.

consideran dependen, pues, de circunstancias accidentales, o más bien, del arbitrio del observador."[47]

Este viraje metodológico es posible, por su parte, a causa de la teoría de Mach de los *elementos,* según la cual, la contraposición habitual entre lo físico y lo psíquico, entre el sujeto y el objeto, entre la sustancia y el fenómeno, etc., se reduce simplemente a las diversas formas de conexión que en cada caso se establece entre los elementos mismos: "En el pensamiento y en el modo de hablar común y corrientes se suele contraponer la *apariencia* a la *realidad.* Cuando tenemos un lápiz en el aire lo vemos derecho; pero si lo sumergimos oblicuamente en el agua aparece quebrado. En este último caso decimos: el lápiz *parece* quebrado, pero *en realidad* está derecho. Pero, ¿qué nos autoriza a declarar real un hecho en relación con *otro* y a reducir este último a simple apariencia? En ambos casos nos encontramos ante hechos que representan precisamente conexiones diversas de los *elementos* condicionadas de diferentes maneras."[48] La única distinción que es lícito hacer se refiere a la mayor o menor estabilidad de los diversos conjuntos de elementos: prescindiendo de características que el sujeto que conoce considera provisionalmente secundarias, el mismo sujeto define con un "nombre", con un "símbolo", todas las impresiones que constituyen un conjunto de elementos. Puede surgir así la ilusión de la existencia de una "cosa" invariable: "Pero en la naturaleza no existe ninguna cosa invariable. La cosa es una abstracción, el nombre es un símbolo para un *conjunto* de elementos, de cuyas variaciones prescindimos [. . .]. La 'cosa' es un símbolo mental para un conjunto relativamente estable de sensaciones."[49]

Y de este modo adquieren vida en el machismo tanto la crítica de la *Verdoppelung* —el desdoblamiento del objeto del conocimiento cuyo tema Kelsen toma de Vaihinger— que nace del hecho de "que se admite una existencia efectiva autónoma para las abstracciones lingüísticas";[50] como la crítica del concepto sustancialista del "yo" —del sujeto—, que convierte el yo en *Träger,* en el "portador" de determinadas cualidades, o bien, de determinados derechos y deberes. Si se interpreta dentro del *Analyse der Empfindungen,* el "yo" no es más que "una unidad ideal, creada en vista a una economía conceptual, y no una uni-

[47] *Ibid.*, p. 102; pero cf., análogamente, p. 106.

[48] E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen,* Leipzig, 1886; trad. it., bajo el cuidado de L. Sosio, Milán, Feltrinelli-Bocca, 1975, p. 43.

[49] E. Mach, *Die Mechanik,* trad. it., cit., p. 471.

[50] F. Adler, *Ernst Machs e il materialismo,* cit., p. 98.

dad real. El yo no es una unidad inmutable, determinada, claramente delimitada".[51] Ahora bien, del mismo modo que no existe por una parte un *Träger* y, por la otra, determinadas cualidades, así tampoco es posible —a no ser por fines prácticos— distinguir entre la persona jurídica por una parte y el conjunto de las obligaciones y de las autorizaciones por la otra. Difícilmente se podría ser más "machianos" que Kelsen cuando éste escribe que en el concepto de sujeto o persona jurídica hay que descubrir "sólo un artificio del pensamiento, un concepto auxiliar que el conocimiento ha creado con el objeto de exponer de la manera más fácilmente comprensible el material que hay que dominar y bajo la presión de un lenguaje jurídico antropomorficante. La 'persona' es una expresión unitaria personificante de un grupo de obligaciones y de autorizaciones jurídicas, o sea, de un conjunto de normas; esta concepción preserva de personificaciones engañosas que duplican el derecho como objeto de conocimiento".[52]

Pero el trabajo crítico desarrollado por Mach —y de manera paralela por Avenarius y por Petzoldt— [53] tiene ulteriores implicaciones. Para Kelsen, el problema no consiste en poner su filosofía "positivista" como base de la "teoría pura del derecho", sino más bien en utilizar de manera fructífera, dentro de la ciencia jurídica, su crítica del concepto de "sustancia" y la obra de "purificación" desarrollada por éstos en el campo de la ciencia natural.[54] La crítica de la *Verdoppelung*, en particular, permite criticar la concepción *metajurídica* de estado, que domina en la jurisprudencia tradicional. Del mismo modo que la ciencia premachiana de la naturaleza suponía la existencia de una "sustancia" distinta de las cualidades de las cosas y de sus relaciones, así la jurisprudencia tiende a considerar el estado como un *quid* distinto del derecho, como su *Träger:* el resultado no es más que una *Verdoppelung* del mundo del derecho mismo. "Cuando la teoría del derecho y del estado —escribe Kelsen— trata de incorporar el estado dentro del ámbito amplio del derecho, explica el estado como creador del derecho, como fuerza en sí, que pone en funcionamiento el ordenamiento jurídico carente de movimiento,

[51] E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen,* trad. it., cit., p. 53.

[52] H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik,* Viena, F. Deuticke, 1934 (H. Kelsen, *Lineamenti di dotrina pura del diritto,* bajo el cuidado de R. Treves, Turín, Einaudi, 1967, p. 87).

[53] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* cit., pp. 208 y *ss.*

[54] *Ibid.,* p. 211.

que cambia el ordenamiento jurídico mediante la creación de nuevas normas que perfecciona el ordenamiento jurídico. El estado se convierte en el arquitecto trascendente del derecho; *en lugar de considerar el derecho como un sistema unitario que se transforma de acuerdo con leyes inmanentes y que funciona automáticamente.*" [55] La teoría pura del derecho readapta sus instrumentos conceptuales, precisamente contra esta interpretación *metajurídica* del estado, ordenándolos con respecto al desarrollo de las ciencias modernas. Aquí es donde sale en ayuda la "espléndida empresa", que Ernst Cassirer preparó con *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* obra en la que se realiza con verdadera "maestría" un análisis crítico-gnoseológico de las transformaciones del aparato conceptual y de la estructura lógico-epistemológica de las ciencias modernas. Cuando se lee en la obra de Cassirer, por ejemplo, que el átomo no es, como aparece a la primera consideración ingenua, un "núcleo sustancial sólido",[56] ésta "es la confirmación más amplia del paralelismo entre los conceptos de estado y de átomo. Tanto éste como aquél son una 'idea' del derecho no en sentido ético-sociológico o ético-jusnaturalista, sino una idea *lógica,* la idea de la unidad del derecho [...]. Si se toma la unidad del derecho no como fin dado desde el principio, y si se pregunta, en cambio cómo se *construye* esta unidad, o sea, si se pregunta cuál es el principio que establece y garantiza la unidad, en una palabra, si se pasa de la consideración estática [...] a una dinámica, en la que hay que buscar la norma fundamental sobre cuya base sólo se establece la unidad requerida del material jurídico, entonces, el concepto de estado se convierte en expresión de esta función fundamental que produce la unidad del material jurídico." [57]

En ese sentido, el estado se convierte en un "esquema fundamental" *(Grundschema),* un "esquema interpretativo" *(Deutungsschema),* y entre el estado y el derecho se establece no ya una diferencia metafísica, sino más bien una diferencia meramente *lógica:* la diferencia entre el principio ordenador supremo y el conjunto ordenado por éste. Si el estado es una simple creación

[55] *Ibid.,* p. 210 (la cursiva es mía).

[56] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* cit., p. 224: "una *idea* que fue concebida con el objeto del ordenamiento de los fenómenos, pero que desde el punto de vista metodológico no se encuentra en el mismo plano que estos fenómenos" (tr. it., E. Cassirer, *Sostanza e funzione,* Florencia, La Nuova Italia, 1973, p. 228); y cf., también pp. 218-219, 280 (trad. it., pp. 222-224, 282).

[57] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* cit., p. 213.

conceptual *(gedankiche Schöpfung),* el conocimiento jurídico deberá contentarse "con esbozar esquemas intelectuales universalmente válidos, en que las relaciones y las referencias del derecho sean completamente representables".[58] La única alternativa a este planteamiento es la recaída en el antiguo dualismo y en las viejas personificaciones, que sólo puede ser superada precisamente "en cuanto la 'cosa' es reducida a las 'relaciones' [...] y la sustancia es reducida a la función".[59] Éste y no otro es el sentido de la identificación entre estado y ordenamiento jurídico (en cuanto sistema de principios jurídicos concernientes a comportamientos humanos, que están ligados de una manera específica en la norma jurídica). "El concepto de estado desempeña en la ciencia jurídica absolutamente el mismo papel que el concepto de 'fuerza' desempeña en la física, el concepto de 'alma' en la psicología y, en general, el concepto de sustancia en la ciencia de la naturaleza [...]. Y si la física moderna eliminó de su sistema cognoscitivo el concepto de fuerza, del mismo modo que la psicología moderna no reconoce ninguna 'alma' distinta de los actos psíquicos aislados, así también la ciencia jurídica no puede dejar de excluir de su campo el estado *en cuanto naturaleza distinta del ordenamiento jurídico.* En ese sentido, habrá, pues, una teoría del estado sin estado..."[60]

La identificación entre el estado y el ordenamiento jurídico tiene como condición previa el reconocimiento del carácter *ideal* del ordenamiento jurídico mismo. Esta "idealidad", por su parte, debe conservar el carácter objetivo que le compete, y no debe ser confundida en sentido *psicologista.* Y tampoco la totalidad puede ser reducida, por otra parte, a la suma empírica, por ejemplo, de los distintos actos de voluntad.

Más bien parece existir, dentro de esta tendencia de la teoría pura del derecho, un paralelismo en relación con el desarrollo de la teoría social moderna, desde el momento que también esta última tiende a sustituir un punto de partida subjetivo por uno objetivo y, en general —como lo demuestran sobre todo las investiga-

[58] *Ibid.,* p. 214.

[59] *Ibid.,* p. 206. Sobre la lógica de las "relaciones" cf., además, E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* cit., (cap. II, § 2), que toma en cuenta sobre todo a B. Russell, *The principles of mathematics,* Cambridge, 1903, en particular a R. Carnap, "Die alte und die neue Logik", *Erkenntnis,* I (1930), pp. 12-26. En *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo,* cit., traté de presentar algunas indicaciones sobre el significado teórico-político de la sustitución de la "relación" en lugar de la dialéctica.

[60] *Ibid.,* pp. 207-208.

ciones de Othmar Spann—, a sustituir el viejo individualismo con una perspectiva "universalista",[61] que de ninguna manera carece de capacidad de seducción, sobre todo entre los jóvenes.[62]

El carácter normativo del estado, en cuanto unidad supra-individual, se aclara si se considera en oposición con la concepción tradicional de la relación individuo-sociedad, que ordinariamente culmina en la contraposición entre el individuo particular y el estado. Se trata de una contraposición que domina todavía, por ejemplo, la sociología de Simmel, para el que la evolución de las formas sociales, no consiste, en último análisis, más que en la tentativa continuamente renovada de conciliar la unidad y la totalidad del individuo (orientadas hacia el interior) con su papel social, o sea, en el esfuerzo "de salvar la totalidad de la sociedad de la ruptura causada por la autonomía de sus partes".[63] Esta interpretación del problema de la unidad social está, en realidad, muy lejos de conducir a su formulación *teórica,* desde el momento que en este caso la unidad social es entendida simplemente como *abstracción* de las distintas acciones y voliciones de los distintos individuos. Este modo de plantear el problema puede conducir a la cuestión —que es sin embargo de carácter práctico-político y no teórico— de cómo es posible conducir los individuos a un comportamiento igual. El problema de la sociología *teórica*

[61] A Verdross, "Die gesellschaftswissenschaftlichen Grundlagen der Völkerrechtstheorie", *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie,* Bd. 18 (1924-1925) pp. 413-431 (actualmente en *Wrs,* pp. 2079 y *ss.*) se sostiene la identidad de la sociología de Spann con la teoría pura del derecho. Verdross sostiene la identidad desde el punto de vista de Spann, no sólo con la teoría pura del derecho, sino también con la sociología comprensiva weberiana (refiriéndose al ensayo de Spann, aparecido en la *Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik,* en 1921, pp. 106 y *ss.*). En realidad, Spann sólo critica en su *Gesellschaftlehre,* Leipzig, Quelle & Meyer, 1923 (1a. ed. 1914), p. 22, las deficiencias metodológicas (!) de Weber, pero le reprocha al mismo Weber que esté excesivamente ligado con el materialismo de Marx.

[62] Precisamente por esto Max Adler consideraba políticamente urgente la crítica de la sociología de Spann. Cf., en particular, su intervención en el V Congreso de los sociólogos alemanes (Viena, 1926) —al que se hará alusión más adelante— publicada también en *Der Kampf:* "Zur Kritik der Soziologie O. Spanns", *Der Kampf* Bd. xx (1927), pp. 265-270 y, sobre todo el largo inciso que Adler le dedica a Spann en su última obra: M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft,* Viena, Im Saturn Verlag, 1936 (reimpresión facsimilar con introducción de N. Leser, Aalen, Scientia Verlag, 1975), pp. 247 y *ss.* en el que emerge el carácter profundamente reaccionario de la sociología spanniana.

[63] G. Simmel, *Soizologie,* Leipzig, Dunker & Humblot, 1908, pp. 186-187.

es distinto: "cómo se debe *entender* la unidad social". La idea de la unidad social —objeta, en efecto, Kelsen a la sociología simmeliana— "no se vuelve problemática cuando esta unidad es cuestionada o destruida por cualquier 'conflicto' de los individuos que constituyen la unidad, sino más bien *esta unidad no puede dejar de ser concebida como existente a pesar del conflicto, a despecho del conflicto, cuando esta unidad debe tener su consistencia, su validez, independientemente de la voluntad y de la acción de los individuos que se mantienen unidos en la misma*".[64] Cuando el problema se plantea en estos términos, se descubre que la única solución consiste en concebir lo que se define como la "voluntad" del estado (y que coincide con el mismo) como algo esencialmente distinto de la voluntad psíquica, empíricamente real, de los distintos individuos.[65]

Es precisamente en esta dirección en la que —según Kelsen— parece desenvolverse la sociología de Spann, en las secciones dedicadas al problema del estado y del derecho. Spann caracteriza, en efecto, las estructuras sociales como sistemas de normas válidas (ordenamientos): o sea, como sistemas de acciones *ideales*, dirigidas al mismo fin. Pero una acción ideal no puede ser más que una *norma*. La unidad del fin, de la que habla Spann, no puede ser la concordancia factual de las voliciones empíricas, sino sólo la unidad de una finalidad objetivamente válida, o bien, un sistema de finalidades: o sea, un sistema de normas. Cuando Spann contrapone las "objetivaciones" en cuanto "abstracciones" a las estructuras empíricas —observa Kelsen— existe ciertamente el riesgo de un malentendido, puesto que entre "empiria" y "abstracción" no existe ningún contraste. Sin embargo, bajo la insistencia de Spann en la abstracción se abre camino inconscientemente la idea "del carácter simplemente teórico-gnoseológico de la unidad social, así como en la oposición a la construcción psicologista-realista de la sociedad se hace valer

[64] H. Kelsen, *Der soziologie und der juristische Staatsbegriff*, cit., p. 68.

[65] Ibid., p. 69. Ciertamente no se puede negar del todo una cierta analogía entre la crítica de Kelsen y la del Spann a Simmel (cf. O. Spann, *Gesellschaftslehre*, cit., pp. 25 y *ss.*). Sólo que la crítica de Spann se extiende en la práctica a toda la cultura moderna: desde Marx hasta Weber y Freud (cf., *ibid.*, pp. 23-24). Véase, en particular la crítica al socialismo neokantiano, *ibid.*, pp. 219-220 (aunque ya se había detenido sobre ella al discutir el libro de K. Vorländer, *Kant und Marx*, Tubinga, 1911: cf. O. Spann, "Kantische und Marxische Sozialphilosophie", *Grünberg-Archiv*, II (1912) pp. 128-134); cf., además, O. Spann, *Der wahre Staat*, Leipzig, Quelle & Meyer.

la convicción de que las unidades sociológicas no están constituidas por el mundo externo *real* del evento psíquico o físico, sino en el espíritu del que conoce la realidad".[66]

Spann tiende ciertamente a mantener una distinción entre derecho y estado dentro de los límites en que insiste en la diferencia entre disposición *(Satzung)* e institución *(Anstalt)*, entre disposición y organización *(Veranstaltung)*.[67] Además, si la unidad de las acciones que organizan sólo está dada en la unidad de las leyes jurídicas (o sea, de las normas jurídicas), la distinción del estado, junto con la disposición, la organización y el derecho, no es más que una duplicación superflua. No existe en realidad diferencia alguna entre el derecho como "portador de la unidad de todas las disposiciones" y el estado como "portador de la unidad de todas las organizaciones". Por esta razón Kelsen puede concluir —no sin un espíritu conciliador con respecto a la *sociosofía*[68] del colega vienés— afirmando que: "De este modo —cosa que es muy sintomática ciertamente— la teoría social ofrece un concepto de estado puramente jurídico".[69]

La idea puramente jurídica de estado sólo puede ser comprendida en su propia legalidad específicamente jurídica: y esto está demostrado, entre otras cosas —según Kelsen— por el relativo fracaso a que se expone el psicoanálisis freudiano en su tentativa de elevar el problema de la "masa" a problema de la unidad social, del nexo social en general.[70] Freud se aproxima mucho a la sustancia del problema cuando, al distinguir entre las masas primitivas y transitorias, por una parte, y las masas artificiales y estables, por la otra, parece querer identificar las primeras con las que tienen un jefe directo y las segundas con las

[66] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, cit., p. 65.

[67] O. Spann, *Gesellschaftslehre*, cit., pp. 433-434 y *passim*.

[68] La definición caústica pero correcta es de L. von Wiese, *System der allgemeinen Soziologie*, Munich y Leipzig, 1933 (tr. it. L. von Wiese, *Sistema di sociologia generale*, Turín, UTET, 1968, p. 236). Wiese había sido, por otra parte, uno de los protagonistas del debate que se produjo en el V Congreso de los sociólogos alemanes.

[69] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, cit., p. 66.

[70] H. Kelsen, "Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie", *Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, hrsg. von S. Freud, VIII/2 (1922), pp. 97-141, cf., en particular, pp. 112-113. Kelsen se refiere aquí sobre todo a *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), pero toma en cuenta también *Totem und Tabu*. Parte de este ensayo sería reproducido por Kelsen en *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*.

que sustituyeron el jefe con una idea abstracta (que podría encarnarse en un jefe secundario).[71] "El estado parece ser ante todo una 'masa' del segundo tipo. Pero si se observa más de cerca, entonces, el estado no es esa 'masa', sino más bien la 'idea', una 'idea guía', una ideología, un contenido específico de sentido *(Sinngehalt)*, que se distingue de otras ideas —como la religión, la nación, etc.— sólo a causa de su contenido particular." [72] El proceso psíquico a través del cual las masas sin jefe se forman sustituyendo la personalidad concreta del jefe por una idea abstracta es, en efecto, siempre el mismo, y no hay ninguna diferencia relevante entre nación, religión y estado. "Estos fenómenos sociales se presentan como estructuras *diferenciadas* únicamente desde un punto de vista orientado a su contenido específico, únicamente en cuanto son comprendidas como sistemas ideales, como relaciones conceptuales específicas, como *contenidos espirituales*, y no en cuanto son comprendidas como los *procesos psíquicos* que realizan, que llevan estos contenidos." [73]

La relación existente entre la teoría pura del derecho y la sociología de Spann es a primera vista sorprendente, sólo en el caso de que se ponga atención a la polémica constante de Kelsen contra la sociología considerada, en cierto sentido, como la representante por excelencia de la ciencia natural basada en la causalidad, o sea, del naturismo. Pero es mucho más profunda la relación que une la teoría pura del derecho con la que, según las palabras mismas de Kelsen, es la orientación sociológica más importante de la época de Simmel: vale decir, la "sociología comprensiva" de Max Weber. A pesar de que este último recalca continuamente el contraste existente entre su *verstehende Soziologie* y el conocimiento jurídico, en el fondo termina por confirmar que todos los esfuerzos encaminados a definir la esencia del estado por vía extrajurídica —y sobre todo por vía sociológica— conducen a una identificación, más o menos velada, entre el concepto de estado y el de ordenamiento jurídico.[74]

La relación entre *reine Rechtslehre* y sociología weberiana no sólo es, en realidad, más profunda, sino, por lo menos en apa-

[71] S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, cit., (trad. it., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Turín, Boringhieri, 1917, p. 96).

[72] H. Kelsen, "Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie", *Imago*... cit., p. 123.

[73] *Ibid.*, p. 124.

[74] H. Kelsen, "Der Staatsbegriff der 'verstehende Soziologie'", *Zeitschrift für volkswirtschaft und Sozialpolitik*, 1921, pp. 104-119, reimpreso después en H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, cit.

riencia, también más paradójica que la que existe con la sociología de Spann. Si existe un punto firme en la construcción weberiana, éste es, en efecto, la fidelidad a la consideración *causal:* nada más significativo a este propósito que las críticas de Weber a Stammler. Por otra parte, como ya se señaló, la adopción de una posición con respecto a Stammler permite precisamente, a despecho de la aparente divergencia de principio —causalidad para Weber, normatividad para Kelsen— descubrir una afinidad muy profunda. Vale la pena, pues, profundizar este punto, siguiendo las indicaciones mismas de Kelsen.

Según Weber, la sociología debe "comprender interpretándola" la acción social referida al comportamiento de los demás y, lo debe explicar, en consecuencia, en su discurso y en sus efectos, *de una manera causal.* Ahora bien, ya que este estudio está dirigido al *sentido inmanente* de un comportamiento humano, pretende *interpretar* este comportamiento comunicándole su sentido, *"aquélla no puede dejar de referirse a sistemas de conocimiento,* diversos desde su punto de vista, definido como 'sociología'. Ya que si los hombres le dan un sentido a su comportamiento, si su actuación es racional, entonces su contenido no puede dejar de corresponder al contenido de conceptos definidos, que tienen su lugar en sistemas conceptuales definidos, distintos uno del otro. El físico, que hace un experimento, el comerciante, que vende una mercancía, actúan de modo que su acción esté guiada por un conocimiento o por una concepción determinados, y el que quiera 'comprender interpretando' no puede dejar de reflexionar, y reproducir, su comportamiento. Unas veces existen leyes físicas, otras veces normas jurídicas a las que no puede dejar de referirse 'la interpretación' y sólo a causa de las cuales esta última puede tener éxito." [75]

Se puede decir por lo tanto que la sociología comprensiva está obligada a deducir sus principios interpretativos de otras esferas y, en ese sentido, es completamente no-autónoma. Su tarea consiste en darle el *sentido* de una acción en la que, sin embargo, por "sentido" Weber entiende dos cosas distintas: "el sentido de *hecho* intentado subjetivamente, en un tipo puro construido conceptualmente, por el agente o por los agentes *tomados* como tipo". [76] En este segundo caso, la sociología construye un esque-

[75] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* cit., p. 157.

[76] M. Weber, *Grundriss der Socialökonomik,* III, Abt., 1. Teil: *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte,* Tubinga Mohr, 1921 (se trata, como es sabido, de la primera parte de *Wirtschaft*

ma interpretativo *(Deutungsschema)*, un *tipo ideal*. Todo comportamiento irracional, no útil, se interpreta como una "desviación" con respecto al desarrollo que debería esperarse de acuerdo con un comportamiento racional ejemplificado en una forma paradigmática en el esquema. Esto significa que un comportamiento determinado sólo puede entenderse en relación con un sistema de finalidades. Se empieza a intuir, por tanto, la identidad sustancial del concepto de estado de la *reine Rechtslehre* y del concepto de la *verstehende Soziologie:* la desviación con respecto a un sistema "puede significar", en efecto, "una correspondencia con otro sistema de finalidades. Por lo tanto sólo puede 'comprenderse' un sistema de finalidades, una relación lógica. Éste sólo debe señalarse en relación con Weber, porque el 'estado' en el sentido de la 'sociología comprensiva' es evidentemente un 'tipo ideal', una construcción conceptual de una acción rigurosamente racional con respecto a la finalidad, o sea, a un sistema de finalidades concebido, que se usa como esquema interpretativo de la acción humana."[77]

La sociología comprensiva apunta ciertamente, según Weber, al comportamiento *real*. Pero sólo se puede comprender este comportamiento en cuanto corresponde, desde el punto de vista de su contenido, al sistema de finalidades *ideales*, concebido. Así pues, todo el proceso interpretativo culmina, en último análisis, en la comprensión de este sistema de finalidades.

Es significativo que precisamente en la tentativa de delimitar las finalidades cognoscitivas de la "sociología comprensiva" en relación con las demás disciplinas, Weber da una definición que pone al descubierto su afinidad con la *reine Rechtslehre*. Mientras para las finalidades cognoscitivas diversas de las sociologías, de carácter jurídico, por ejemplo, es lícito considerar las formaciones sociales (como el estado, etc.) en calidad de individuos particulares, "o sea, como portadores de derechos y de deberes, o como sujetos de acciones jurídicas", para la interpretación sociológica, las formaciones sociales *(sozialen "Gebilde")* "no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser

und Gesellschaft, del que posteriormente J. Winckelmann hizo una edición crítica (1956); cf., la Advertencia de P. Rossi a la trad. it., M. Weber, *Economia e società*, Milán, Edizioni di Comunità, 1968, pp. XLV-XLVI y, para el texto citado, *ibid.*, p. 4). [En adelante citamos según la versión al español: *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 2a. edic., 1964, p. 5]

[77] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, cit., p. 158.

sujetos de una acción orientada por su sentido".[78] Lo que esta formulación weberiana pone en discusión es, por lo tanto, precisamente la interpretación *sustancialista* del estado, que lo convierte en *Träger*, en el "fundamento" en sentido metafísico, del derecho: "La relación social *consiste* sola y exclusivamente —aunque se trate de 'formaciones sociales' como 'estado', 'iglesia', 'corporación', 'matrimonio', etc.— en la probabilidad de que una forma determinada de conducta social, de carácter recíproco por su sentido, exista o pueda existir. Cosa que debe tenerse siempre en cuenta para evitar la *sustancialización* de estos conceptos." [79]

La esencia del estado, consiste, pues, en el *"contenido de sentido* específico de ciertas acciones" y no en las acciones en sentido material-mecánico sin relación con su "sentido".[80] Es importante, ciertamente, comprobar las *chances* de realización de un determinado contenido de sentido; pero las *chances* que estas acciones tienen de realizarse deben ser distinguidas del contenido de sentido de estas acciones. Toda desviación de este principio debe considerarse simplemente como una cesión —por parte de Weber— en relación con el uso lingüístico común y corriente. Por lo demás, el estado sólo puede convertirse en objeto de estudio para la sociología comprensiva como *esquema interpretativo,* y como tal "no 'existe' como no existe tampoco el teorema de Pitágoras: su 'existencia' consiste en su *'validez',* y por lo tanto es esencialmente distinto de la efectividad de las acciones, cuyo sentido constituye".[81] Así como la *chance* de que ciertos hombres conciban el teorema de Pitágoras no coincide de hecho con el teorema mismo, así tampoco es lícito identificar el estado con la *chance* de que se realicen acciones que tengan este contenido de sentido.

La identificación tendencial entre el estado y el ordenamiento jurídico, resulta confirmada, por lo demás, cuando Weber da a entender que la *factibilidad* de que habla no puede reducirse más que a la *validez:* "Nosotros entendemos definir el contenido de sentido de una relación social con un término de 'ordenamiento' cuando la acción está orientada (en término medio y aproximadamente) en vista de determinadas 'máximas'. Hablamos por lo tanto de una 'validez' de este ordenamiento para los casos en que el ordenamiento de hecho ocurre, en vista a esas máximas

78 M. Weber, *Economía y sociedad,* cit., p. 12.

79 *Ibid.,* p. 22.

80 H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* cit., p. 159.

81 *Ibid.,* p. 160.

por lo menos *también* (o sea en una medida prácticamente relevante) de tal manera que sean considerados de algún modo válidos *para* la acción —vale decir, restrictivas o bien ejemplares." [82] Para que el contenido de sentido de un comportamiento pueda definirse como 'ordenamiento' que actúa debe unir su acción con la representación de una *norma*, es necesario que establezca esta acción como *debida*. "Si el ordenamiento, en cuanto contenido de sentido, es lo mismo que la norma, entonces, la 'validez' *de este* ordenamiento es idéntica al deber. En la idea que cualquiera que actúa orientándose de acuerdo con su ordenamiento una con su acción, la 'validez' del ordenamiento es su deber." [83]

Cuando Weber define el estado moderno al caracterizarlo, desde el punto de vista formal, con la existencia "de un ordenamiento administrativo y jurídico", [84] que dispone de una manera estable lo necesario para el mantenimiento de los ordenamientos mismos, admite indirectamente la coincidencia del estado con el ordenamiento jurídico, que es un núcleo central de la *reine Rechtslehre:* "La importancia primaria, verdaderamente fundadora, del concepto *normativo* del derecho está contenida de un modo sólido precisamente en el método de la sociología 'comprensiva'." [85] Y la confirmación ulterior y definitiva de esto se encuentra en el mismo carácter "monopolista" del estado, que Weber reivindica como segunda característica importante del estado moderno, cuando afirma que "un uso 'legítimo' de la fuerza sólo llega a ser posible en nuestros días en cuanto el ordenamiento estatal lo permite o lo prescribe [. . .]. Este carácter monopólico del poder estatal es una característica tan esencial de la situación actual como lo es su carácter de *instituto racional* y de *empresa continuada.*" [86] El concepto de "monopolio" no es, en efecto, más que la imagen, tomada de la esfera de la economía, capaz de configurar el concepto de *soberanía.* El carácter "monopólico" del poder del estado, cuyo carácter *constitutivo* —o, en términos jurídicos, la *soberanía*— sólo existe para el campo del estudio normativo. "Sólo desde este punto de vista jurídico-normativo, es correcto afirmar que únicamente 'existe' una constricción legítima dentro de los límites en que el ordenamiento estatal la permite o la

82 M. Weber, *Economía y sociedad,* cit., p. 25.

83 H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* cit., p. 162.

84 M. Weber, *Economía y sociedad, cit.,* p. 45.

85 H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* cit., p. 169.

86 M. Weber, *Economía y sociedad,* cit., p. 45.

prescribe. Desde el punto de vista sociológico, o sea, si se considera el comportamiento factual del hombre junto con la constricción estatal —en el interior del ámbito jurídico del ordenamiento constrictivo del estado— 'existen', naturalmente y de hecho, otras constricciones legítimas o actos constrictivos que los hombres que actúan relacionan de hecho con ordenamientos distintos del jurídico [. . .]. Al afirmar el carácter monopolista como propio de la esencia del estado, Weber interpreta el estado esencialmente como un ordenamiento normativo del derecho." [87] Al interpretar la sociología comprensiva el concepto de estado en este sentido inmanente y específicamente jurídico, lo que expresa con respecto al estado *"no es ni siquiera una palabreja de más de lo que enseña la teoría normativa del derecho".*[88]

2. TEORÍA DEL ESTADO Y CULTURA MODERNA

Las observaciones desarrolladas anteriormente acerca de la relación de Kelsen con la cultura de su época muestran en realidad sólo algunos puntos de referencia, a través de cuya discusión la *reine Rechtslehre* se va construyendo y, al menos, va afinando las adquisiciones que ya se ha apropiado, intuitivamente, desde la época de los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre.* El marco de referencia podría enriquecerse ciertamente; [89] sin embargo, en la forma esquemática en que se presenta aquí es suficiente para permitir comprender la riqueza y la complejidad de los instrumentos teóricos que se encuentran en el trasfondo de la crítica kelseniana a la teoría *política* del marxismo, desarrollada desde el

[87] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* cit., p. 170; aunque debe verse, obviamente, sobre el mismo tema, sobre todo, H. Kelsen, *Das Problem der Souveranität,* cit., así como H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre,* pp. 102 y *ss.*

[88] *Ibidem.*

[89] En N. Bobbio, *Dalla struttura alla funzione,* Milán, Edizioni di Comunità, 1977, pp. 187 y *ss.*, se encuentran indicaciones interesantes en ese sentido. Bobbio, sin embargo trata de restarle importancia a la relación de Kelsen con el neokantismo; véase, sobre esta relación, M. G. Losano, "Introducción" a H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto,* Turín, Einaudi, 1975, pp. XII y *ss.* y, sobre todo, G. Calabrò, "La giurisprudenza come 'scienza dello spirito' secondo Hans Kelsen", introducción a H. Kelsen, *Tra metodo giuridico e sociologico,* cit. Sobre la presencia de Kant en la teoría pura del derecho, cf., F. Kaufmann, "Kant und die reine Rechtslehre", *Kant-Studien,* Bd. XXIX, (1924) pp. 232-242.

principio de los años veinte. La contraposición se establece —si es lícito simplificar —entre una teoría del estado que asimiló y se apropió las transformaciones más sintomáticas del debate cultural europeo de los primeros años del siglo XX (de la física al psicoanálisis, de la sociología a la filosofía, etc.), por una parte, y, por la otra, una teoría política que, al querer presentarse como "sociología", no hace más que manifestar su fuerte inclinación al *naturalismo,* o sea, que muestra que todavía está totalmente empapada de concepciones que la ciencia y el saber modernos han criticado y dejado de lado. Viéndolo bien, la contraposición no puede ser ciertamente tan clara. Precisamente del austromarxismo y, en particular, de la obra de Max Adler con el que discute larga y sutilmente en gran parte de las densas notas de la segunda edición de *Sozialismus und Staat,* proviene una imagen notoriamente distinta del marxismo. Desde 1904, en efecto, Max Adler estaba ideando una forma teórica del marxismo distinta de todas las interpretaciones como *Weltanschauung* naturalista que de él se hacían; desde entonces fue posesionándose de la convicción del hecho de que sólo se podía salir de la "crisis del marxismo" reactivando las cualidades analíticas del mismo marxismo, que preveía —como intermediación indispensable— la reapertura de un amplio debate y de una prolongada confrontación con todas las formas del saber y con toda la elaboración cultural que se habían producido aun *fuera* del movimiento obrero.[90]

Pero, aparte de estas consideraciones, vale la pena detenerse en la propia crítica del "naturalismo" realizada por Kelsen, para tratar de comprender sus valencias, no simplemente epistemológicas. Es muy significativa, entonces, la relación que establece Kelsen entre: 1] desarrollo impetuoso de las ciencias naturales (entre los siglos XVIII y XIX), basadas en el principio de la causalidad; 2] consolidación de la filosofía de la historia de Hegel, fundada en la negación de la oposición entre deber *(Sollen)* y ser *(Sein)* y en la convicción de que el "valor" se realiza inmanentemente en el desarrollo factual; y, finalmente, 3] nacimiento del marxismo como heredero de una concepción causalista del desarrollo y de una filosofía totalizadora de la historia.[91]

Habría mucho que decir, obviamente, sobre esta homología

[90] M. Adler, "Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft", *Marx-Studien,* Bd. I, (1904), pp. 195-209 (M. Adler, *Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza,* cit., pp. 3-15).

[91] H. Kelsen, *Sozialismus und Staat,* Leipzig, Hirschfeld, 1923, pp. 6 y *ss.* (cf., *infra,* pp. 181 y *ss.*). En adelante se citará este escrito con la abreviatura: *SuS.*

establecida entre la ciencia natural, la filosofía hegeliana y el marxismo. Lo que hay que poner de relieve, de todos modos, es que la conclusión a la que parece llegar Kelsen con respecto a la oposición entre los tres sistemas del siglo XIX, por una parte, y los avances de la ciencia moderna a partir del machismo, por la otra, es totalmente desfavorable para los primeros. En el sentido de que la ciencia moderna, en sus diversas esferas disciplinarias —de la física a la sociología— parece constituir la puesta en crisis definitiva de toda visión "sintética" de la realidad, que podía encontrarse todavía en la física mecanicista, en la filosofía hegeliana y, por el lado opuesto, en el marxismo. La ruptura de las grandes síntesis "clásicas" permite el surgimiento de la imagen de la realidad caracterizada por la más extremada *Fragmentarisierung:* todas las visiones sintéticas son sustituidas por la pluralidad de los puntos de vista, por el politeísmo de los valores.

También en este aspecto, la obra de Mach tuvo ciertamente un valor fuertemente anticipatorio. Desde los años setenta —como se recuerda en la *Analyse der Empfindungen*— Mach se había visto obligado a "sustituir el *concepto de causa* con el *concepto* matemático de *función: dependencia de unos fenómenos con respecto a otros* o más exactamente: *dependencia de unas características de los fenómenos con respecto a otras*".[92] La necesidad de sustituir el concepto de causa con el de función era ciertamente una consecuencia de la puesta en crisis del concepto de *materia* [93] y, en general, de la abolición de toda solución de continuidad entre la "esencia" metafísica y el fenómeno. Pero responde también a exigencias más profundas. En particular trata de reconstruir una imagen unitaria de la realidad en la única forma en que es posible después de la crisis de las síntesis clásicas, después de la crítica de la "sustancia" metafísica y la apertura a un mundo de puros "fenómenos". La "dialéctica", en cuanto forma de expresión de una realidad caracterizada por la presencia de una sustancia única, entró en crisis junto con la misma sustancia. Ya no existe ninguna posibilidad de "explicar" a través de la reducción de los fenómenos a su "fundamento". Permanece sin embargo la exigencia de *tomar posesión* y *dominar* el mundo, por otra parte fragmentario, de los fenómenos. Cuando la dialéctica como forma de unificación simple y lineal entra en crisis queda "sólo un tipo de persistencia, que comprende todos los casos de persistencia existentes: la *persistencia de la conexión* (o rela-

[92] E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, tr. it., cit., p. 101.
[93] *Ibid.*, pp. 271, 285 y *passim*.

ción)".[94] La crisis de las síntesis clásicas marcó también la ruptura de la relación entre filosofía y ciencias sociales. Ahora, la física machiana permite adoptar "un punto de vista que no deba ser abandonado inmediatamente después de echar una mirada a la esfera de otras ciencias".[95] El concepto de *relación* —y en general la sustitución de ese *quid* metafísico que era la "materia" por una *ley constante*— no permite ciertamente "crear una nueva filosofía o una nueva metafísica, sino conformarse con la tendencia actual de las ciencias positivas a una unión recíproca".[96] Mientras se trate de trabajar en una esfera restringida especializada son suficientes los instrumentos tradicionales de investigación. "Pero cuando se trata de establecer una conexión entre sectores cercanos, que hayan tenido un desarrollo distinto y peculiar, no podrá realizarse con la ayuda de los conceptos más limitados de un campo especialista restringido. En este caso, las consideraciones de carácter más general deben conducir a la creación de conceptos que resulten adecuados al sector *más amplio* definido de este modo."[97]

Lo que surge bajo el problema de la "unificación de la ciencia" es el problema de la "organización" de este mismo saber: del modo de su constitución, de su "acumulación" y de su trasmisión. La desaparición de una visión "sintética" general plantea simultáneamente la pregunta acerca de los lugares y las formas de la constitución del saber y, al mismo tiempo, la pregunta acerca de las transformaciones del trabajo intelectual en el momento en que éste se convierte cada vez más en trabajo "especializado" desconectado de las finalidades de carácter general. El problema que resulta indirecta aunque objetivamente del machismo es, en otros términos, el del establecimiento del funcionamiento del *general intellect* en una época que ya no es la de la "sustancia" metafísica, sino la de la *Fragmentarisierung*.

Si se toma en cuenta esto, es posible comprender también el porqué de la ampliación del influjo del machismo en la cul-

[94] *Ibid.*, p. 285.

[95] *Ibid.*, p. 58 (nota).

[96] *Ibid.*, p. 286. Cf., Ph. Frank *La scienza moderna e la sua filosofia*, Bolonia, Il Mulino, 1973, pp. 95 y *ss.*; la importancia de Mach —según Frank— consiste precisamente en su exigencia de una unificación del conocimiento científico y, al mismo tiempo, en su renuncia a toda metafísica. Sobre el debate crítico en torno al concepto de causalidad, cf., M. Schlick, "Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik", *Die Naturwissenschaften*, XIX, (1931), tr. it., M. Schlick, *Tra realismo e neo-positivismo*, con Introducción de L. Geymonat, Bolonia, Il Mulino, 1974, pp. 37 y *ss.*

[97] *Ibid.*, p. 272.

tura europea, muy por encima del campo específico de la física. Es posible comprender también por qué —a partir de Lenin—[98] *el machismo proporcionó no sólo el terreno para las discusiones* epistemológicas, sino para un verdadero encuentro de *hegemonías.*

Cuando en los años de la primera guerra mundial Friedrich Adler planteaba el problema de la relación entre machismo y materialismo histórico,[99] también podía tener su peso en esto —de una manera subjetiva— un cierto encanto provocado por la notoria despreocupación política que se traslucía a partir de algunas actitudes del viejo Mach,[100] así como una concepción determinada de la transición al socialismo como proceso fundado en la capacidad de "heredar" —por parte de la clase obrera— algunos elementos superiores de la cultura burguesa. Tampoco eran infundadas las preocupaciones de Mehring[101] —que ciertamente tenía una visión de la "autonomía" del marxismo distinta de la de Kautsky o de Plejánov—[102] acerca de los riesgos de una "contaminación" entre el machismo y el marxismo, semejante a la que —en diversas circunstancias históricas difíciles— había llevado a relaciones híbridas de Marx con Darwin, con Dietzgen o Kant. Friedrich Adler tenía razón, sin embargo, cuando sostenía que el hecho de "que los marxistas alcanzaran conocimientos más exactos también en otros campos del saber, no era solamente necesario para una imagen unitaria del mundo, sino directamente una condición vital para la misma concepción materialista de la historia".[103] Esta afirmación, en efecto, no sólo es correcta desde el punto de vista *metodológico* general como indicación relativa al modo de concebir la relación entre el marxismo y las demás ciencias: relativa al modo de concebir —en el marxismo— la com-

[98] Cf., F. Fistetti, *Lenin e il machismo,* Milán, Feltrinelli, 1977.

[99] F. Adler, *Ernst Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus,* cit.

[100] *Ibid.,* pp. 64-66.

[101] F. Mahring, "Kant , Dietzgen, Mach und der historische Materialismus, *Die Neue Zeit,* 28. Jg. (1909-1910), pp. 173-183 (actualmente en F. Mehring, *Gesammelte Schriften,* Bd. 13, Berlín Dietz, 1961, pp. 205 y *ss*). Después de la réplica de Fritz Adler, aparecida también en el mismo año de *Die Neue Zeit,* está la contrarréplica de Mehring: "Eine Antwort an Friedrich Adler", ibid., pp. 682-687 (F. Mehring, *Gesammelte Schriften,* Bd. 13, cit., pp. 219 y ss.), sobre la cual Fritz Adler interviene, con tono moderado, en el libro sobre Mach.

[102] Sobre estos temas me permito remitir a mi "Introducción" a M. Adler, *Causalità e teleologia,* cit., pp. LXX y *ss.*

[103] F. Adler, *Ernst Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus,* (F. Adler, *Ernst Mach e il materialismo,* cit., p. 145).

binación de "autonomía" y "expansividad". Esa afirmación planteaba, en realidad —a través de la reseña de las conquistas gnoseológicas del machismo— un problema específico: el de la relación de determinación de las teorías científicas por la estructura económica. Friedrich Adler volvía a estudiar, a través de la reivindicación de la independencia de los descubrimientos científicos y del "crecimiento" del conocimiento de las relaciones de producción[104] —en una forma más "evolucionada" y señalando ya el tema de la "técnica" que constituiría un poco más adelante y *pour cause,* el caballo de batalla de gran parte de la cultura europea de la crisis—[105] los antiguos problemas planteados, aunque no resueltos, por la *Bernstein-Debatte,* en la fase anterior de la "crisis" del marxismo. En 1904 el propio Max Adler había llamado la atención sobre el paralelismo (no exterior ni irrelevante) que existía entre el desarrollo de algunos temas planteados por la *Bernstein-Debatte* y el simétrico del debate que se había abierto —después de la publicación de la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* de Dilthey— en el interior de las ciencias histórico-sociales.[106] Lejos de circunscribirse al interior de un terreno abstractamente metodológico, este debate nacía más bien a partir de la exigencia precisa y concreta, para la clase dominante, de reconsiderar radicalmente todas sus propias categorías analíticas en un momento de cambio de rumbo de su propia historia. No por casualidad data de entonces, al mismo tiempo, la crítica de todos los "fundamentos" metafísicos y la transición a una nueva concepción del estado, simétrica con respecto a la relación de la clase burguesa con el estado: el *socialismo de cátedra* —ironizado por el marxismo ligado todavía a una concepción "minoritaria" de oposición externa— surge en este preciso contexto. Cuando la clase burguesa abandona toda seducción cripto-anarquista, al despedirse definitivamente de la "metafísica" del liberalismo, para convertirse a un estatismo extremado: a partir de ese momento en adelante, recuerda Kelsen, "el concepto de estado ya no es para ella la expresión de una posición metafísica cualquiera, sino más bien —y de una manera totalmente simple— un medio de técnica social para la consecución de objetivos políticos".[107]

Aquí es donde empieza, pues, a intuirse qué consecuencias

[104] *Ibid.,* p. 159-160.
[105] *Ibid.,* p. 162.
[106] M. Adler, *Kausalität und Teleologie,* cit., p. 207 (M. Adler, *Causalità e teleologia,* cit., p. 13).
[107] H. Kelsen, "Marx oder Lassalle", *Grünberg-Archiv,* XI (1924), p. 270 (cf. *infra,* p. 373).

puede tener el "enclaustramiento" del marxismo en relación con las transformaciones del saber moderno y sus reflejos sobre la concepción del estado. La relación reflexiva entre clase dominante y estado, que sirve de base a la concepción del estado como medio de explotación de la clase dominante sobre el proletariado, pone de manifiesto, desde este punto de vista, la permanencia en el interior del marxismo de una conexión con la antigua concepción del "determinismo" absoluto que es sólo la otra cara de la convicción de la existencia de un fundamento metafísico.

3. EL PROBLEMA DE LA DEMOCRACIA

Entre la "formalización" de los conceptos de la ciencia moderna y la "formalización" del concepto de estado existe, pues, una relación de especulación no causal. La *reine Rechtslehre* representa precisamente la tentativa de concebir una teoría del estado que esté a la altura de las transformaciones del saber moderno. Ésta representa, en cuanto tal, una crítica de la concepción marxista del estado no tanto porque sea una alternativa opuesta pero simétrica respecto de esta última, sino más bien porque se presenta como una teoría *más expresiva* que aquélla, excesivamente unívoca, deducible del marxismo. En ese sentido, la teoría kelseniana responde con su "pureza" a la misma exigencia teórico-metodológica que se va esgrimiendo simultáneamente en otros ambientes disciplinarios. Ya a la mitad de los años treinta no por casualidad hubo estudios teóricos tendientes a señalar las analogías metodológicas existentes, por ejemplo, entre la teoría "pura" del derecho y la economía "pura", tal y como la iban desarrollando, a caballo entre el siglo XIX y el XX, de Walras a Schumpeter.[108] La delimitación del campo de la economía no es distinta, en relación con el de la naturaleza, de la del campo del derecho: la función metodológica que el concepto de "norma" desarrolla en este último campo es realizada en el campo de la economía "pura" por el concepto de "eección" *(Wahlhandlung)* del agente económico. La "elección

[108] Cf., en particular, F. Schafer, "Reine Rechtslehre und Reine Wirtschaftstheorie", en *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts,* 1 Jg. (1937), pp. 203-214 y F. Schafer, "Rechtliche und Wirtschaftliche Zurechnung", *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts,* N. F., Bd. (1939), pp. 161-176; ambos ensayos se encuentran reproducidos ahora en: R. A. Métall (bajo el cuidado de) 33 *Beitrage zur reinen Rechtslehre*, Viena, Europa Verlag, 1974 (bajo el cuidado del Hans Kelsen Institut), pp. 373 y *ss.*

de este último es la que hace que cualquier proceso natural externo se convierta en un proceso que puede calificarse como "económico". Se trata en particular del concepto de "atribución" *(Zurechnung)* que desempeña el mismo papel tanto en el derecho como en la economía: "Porque del mismo modo que, basándose en un dato de hecho, se establece para un sujeto o se le atribuye un determinado derecho o deber, de acuerdo con la norma, así también basándose en las posibilidades de uso dadas, se establece para cualquier cualidad inmediata del aprovisionamiento o se le atribuye a la misma un uso determinado, de acuerdo con la elección del agente económico." [109]

Y esta analogía metodológica no debería sorprendernos, si se piensa, por una parte, en el papel que tiene el concepto de *función* en la teoría kelseniana y, por la otra, en el hecho de que, desde 1906, Schumpeter, al insistir sobre la importancia que tiene el método infinitesimal para la economía política, la explicaba recordando que ese método le proporcionaba a la economía política, además del concepto de margen *(Grenzbegriff)*, precisamente el concepto de función *(Funktionsbegriff)*.[110]

La teoría pura del derecho se puede definir como "pura" en cuanto su función es simplemente cognoscitiva, totalmente "valorativa" y anti-ideológica: "en el sentido de la teoría general del

[109] F. Schafer, "Rechtliche und Wartschaftliche Zurechnung", en 33 *Beiträge zur reinen Rechtslehre,* cit., p. 390; pero cf. también *ibid.*, p. 378. Sobre el problema de la atribución *(Zurechnung)* en economía cf. J. Schumpeter, "Bemerkungen ueber das Zurechnungsproblem", *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung,* Bd. 18 (1909), pp. 79-132 (actualmente en J. Schumpeter, *Aufsätze zur ökonomischen Theorie,* Tubinga, J. C. Mohr, 1952, pp. 266 y *ss.*). Pero el tema ya se encontraba presente en J. Schumpeter, *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoritischen Natinalöconomie,* Leipzig. Dunker & Humblot, 1908, pp. 213 y *ss.* (pero habría que revisar toda la sección metodológica inicial de *Das Wesen*).

[110] J. Schumpeter, "Über die mathematische Methode der theoretischen Ökonomie", *Zeitschrift für Vilkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung,* Bd. 15 (1906), p. 39 (actualmente en J. Schumpeter, *Aufsätez zur ökonomischen Theorie,* cit., p. 538). En la tesis de A. Sohn-Rethel, sostenida en 1928 con Emil Lederer en Heidelberg (también Rickert formaba parte de la comisión) y publicada en 1936: *Von der Analytik des Wirtschaften zur Theorie der Volkswirtschaft. Methodologische Untersuchung mit besonderem Bezug auf die Theorie Schumpeters* (que actualmente se puede encontrar, con algunos cortes, en A. Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen,* Francfort, Suhrkamp, 1978, pp. 143 y *ss.*) se encontraban presentes algunas indicaciones y observaciones relativas a los problemas metodológicos, aunque en relación sobre todo con la *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung.*

estado no se discute de la justicia de un contenido del ordenamiento estatal; esto es tarea de la *Política"*; para conservar su pureza, le *allgemeine Staatslehre* "debe atrincherarse seriamente contra toda posible intromisión de carácter específicamente político".[111] El análisis crítico acerca del concepto de estado, llevado a cabo por la *reine Rechtslehre,* conduce a considerarlo simplemente como un punto de atribución: y consiste en el sistema de normas a causa del cual se pueden *calificar* algunos comportamientos como *estatales.* Esto no quita que el hecho de que el estado sea un *ordenamiento coercitivo:* el estado —dice Kelsen, del mismo modo que Weber—[112] es un *Herrschaftsverband,* una asociación de dominio, constituya un elemento característico del concepto de estado. Sólo que la "coerción" de la que aquí se habla no puede referirse simplemente a *"factibilidad"* de la coerción misma. Si fuera sólo esto, "las relaciones que habría que entender como 'estado' no podrían ser distintas de las demás relaciones causales, y deberían considerarse como relaciones de 'mera violencia' ".[113] "El hecho de que un hombre *domine* a otro, o sea, que la voluntad de uno se convierta en motivo de la voluntad de otro, no puede caracterizar al estado. Sino más bien el hecho de que exista un *ordenamiento* sólido, de acuerdo con el cual uno debe mandar y otro obedecer."[114] Lo que está directamente conectado con el problema de la *legitimidad* como elemento característico del estado moderno, de acuerdo con lo que se señaló en Weber.

El carácter antinaturalista de esta concepción del estado, en cuanto ordenamiento jurídico, no significa que el ordenamiento mismo sea totalmente indiferente a su correspondencia o falta de

[111] H. Kelsen, *Lineamenti di una teoria generale dello Stato ed altri scritti,* cit., p. 19. El carácter anti-ideológico de la teoría pura del derecho fue reafirmado siempre, por lo demás, por Kelsen. A partir de este presupuesto, es como se intentó, además, en tiempos recientes, presentar la teoría pura del derecho como una crítica de la ideología (pero sobre esto cf., la nota 345).

[112] H. Kelsen, *SuS,* p. 11 (cf. *infra,* p. 186 y *ss)*; y cf. M. Weber, "Politik als Beruf", *Gesammelte politische Schriften,* Tubinga, J. C. B. Mohr, 1971, p. 511 "el estado moderno es una asociación de dominio bajo la forma de institución" (M. Weber, *La política como vocación, en el político y el científico,* Madrid, Alianza Editoral, 1975, p. 92).

[113] H. Kelsen, *Lineamenti di una teoria generale dello Stato ed altri scritti,* cit., p. 21; la constricción debe considerarse sólo en cuanto contenido de la norma y no en su facticidad: H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre,* cit., p. 100.

[114] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* cit., p. 83.

correspondencia con la efectividad. La relación entre un sistema de normas válidas y los acontecimientos efectivos debe definirse, en consecuencia, en el mismo sentido en "que se comprueba un límite superior y uno inferior: la tensión no puede exceder un *maximum*, ni estar por debajo de un *minimum*".[115] En este aspecto, el concepto de estado de la *reine Rechtslehre* permite *interiorizar el conflicto*, en el sentido de que conduce a concebir una unidad social que no sólo no es cuestionada por parte del "conflicto", sino que no puede dejar de ser concebida directamente como "existente", a pesar del conflicto, puesto que *"esta unidad debe tener su subsistencia, su validez, independientemente de la voluntad y de la acción de los individuos que se mantienen unidos en la misma"*.[116]

La conclusión de este discurso es que el estado debe concebirse como *un medio de técnica social para la consecución de fines políticos, medio que en cuanto tal puede utilizarse de diversas maneras.* Es restrictiva, por lo tanto, la concepción que descubre en él exclusivamente el instrumento con el que la clase dominante se asegura la explotación del proletariado: "cuando más profundamente la organización estatal del dominio penetró durante el último siglo en el cuerpo de la sociedad, cuanto más ciertas relaciones sociales, dejadas anteriormente al libre albedrío, se convirtieron en contenido del ordenamiento constrictivo jurídico, tanto más grande se volvió también el contrapeso que se creó a la oposición de clases, que se agudizaba desenfrenadamente en el libre juego de las fuerzas económicas. Ciertamente ni siquiera la legislación político-social de las últimas décadas pudo derrotar radicalmente la oposición de clases y la explotación económica. Pero puso de manifiesto que el medio político, es decir, el estado, es capaz de actuar *en la dirección* de la superación de la oposición de clases, que depende únicamente del contenido del ordenamiento constrictivo estatal y hasta qué punto el ordenamiento económico capitalista [. . .] puede ser removido y sustituido por otro." [117]

A esta altura debe ponerse de nuevo en discusión —por lo

[115] H. Kelsen, *Lineamenti di una teoria generale dello Stato ed altri scritti*, cit., p. 10; del mismo modo, H. Kelsen, *Allgemeine Staatsbegriff*, cit., pp. 18-19.

[116] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, cit., p. 68.

[117] H. Kelsen, *SuS*, p. 14 (cf. *infra*, p. 189). M. Adler ya había comprobado el hecho de que la política social podía considerarse como una superación de la explotación capitalista: cf. M. Adler, "Die Staatsauffassung des Marxismus", *Marx-Studien*, Bd. VI/2 (1922), p. 81. [En esp., *op. cit.*, p. *].

menos en cierta medida— el carácter *wertfrei* de esta concepción del estado. Debe cuestionarse, en particular, la pretensión de considerar al estado simplemente como ordenamiento coercitivo, prescindiendo de los *contenidos* de este mismo ordenamiento. Dicho de *otro modo,* si este concepto *jurídico* de estado es compatible por un lado con diversas formas organizativas, parece ser particularmente adecuado por el otro a la forma organizativa que, por su "formalidad", muestra en su interior una estructura análoga a la que sostiene el concepto jurídico de estado. El concepto de estado como concepto-función nace —como se vio— de la disolución de las síntesis clásicas, que eran tales en la medida en que eran expresión de un "fundamento" metafísico único. La forma organizativa capaz de reflejar igualmente la disolución de ese "fundamento" será mucho más congruente con *este* concepto de estado.

Aquí es donde se plantea el problema de la *democracia.* Ésta es, en efecto, "un principio organizativo puramente *formal,* que en sí y para sí, no puede pretender ningún valor universal e incondicional para *cualquier objetivo* organizativo".[118] No es ni una "panacea" ni un "valor absoluto". "Debe seguir siendo una *quaestio facti:* si una constitución democrática es ventajosa en general y dentro de qué límites lo es en el caso particular." Frente a los acontecimientos más recientes, precisamente: la revolución de Octubre, la división del movimiento obrero europeo que nació de ella, el debate sobre la dictadura del proletariado, etc., frente a esos acontecimientos precisamente surge la necesidad de interrogarse acerca de las ventajas de la democracia, que hasta ahora sólo han sido puestos en discusión desde un punto de vista abiertamente conservador. No pretende un valor absoluto, y no podría ser de otra manera, si se toma en cuenta que es el producto de la disolución de *todo* valor absoluto. Por tanto ésta es la carta principal que puede jugar a su favor: en la edad del politeísmo de los valores, de la pluralidad de los puntos de vista, la democracia —como la filosofía que la sostiene: el *relativismo*— constituye la forma organizativa por excelencia. "La relatividad de los valores proclamados por una determinada confesión política, la imposibilidad de exigir, para un determinado programa político [. .] un valor absoluto, obliga de manera perentoria, a rechazar también el *absolutismo político*",[119] cualquiera que sea su género. La coer-

[118] H. Kelsen, *SuS,* p. 184 (cf. *infra,* p. 343).

[119] H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia,* cit., pp. 98; del mismo modo H. Kelsen, *SuS* (1920), pp. 128-129 y H. Kelsen, *SuS* (1923), pp. 191-193 (cf. *infra,* pp. 350-351), así como H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929) pp. 98 y ss.

ción que no puede faltar ni siquiera en la democracia no puede justificarse más que con el *consenso* de la mayoría. Y la necesidad de defender la minoría se deriva directamente de la convicción de que, como la mayoría no tiene la razón en sentido absoluto, tampoco la minoría tiene todo el error en sentido absoluto. Lo que caracteriza a la filosofía relativista que sirve de base a la democracia es la "tendencia a la compensación mediadora entre dos puntos de vista opuestos". Del mismo modo, lo que distingue la política de la democracia es el *compromiso:* "Cuanto más insistente es la crítica y cuanto más consciente de sus propios fines es la oposición de la mincría, tanto más adquieren el carácter de *compromisos* las deliberaciones de la mayoría, y el compromiso es precisamente lo que caracteriza la política de la democracia." [120]

Pero hay todavía otros elementos favorables a la democracia. Pertenece a Weber la definición —aceptada por Kelsen— de que el estado moderno es una "empresa" semejante a una fábrica.[121] Lo que significa que le es propia una organización rigurosamente racional del trabajo basada en una técnica racional. Esto plantea inmediatamente el problema de la *burocracia:* "Ya que es imposible renunciar a los conocimientos especializados tanto en la legislación como en la realización de la ley, es imposible renunciar a los conocimientos especializados y a una experiencia especializada; ya que, en general, no es posible una salvaguardia de los intereses sin una cultura especializada y sin una función profesional, basada en la misma, *basada en la división del trabajo,* la democracia —si no quiere caer de nuevo en un primitivismo económico técnico— no podrá renunciar nunca a un estamento de funcionarios de profesión o sea a órganos formados específicamente y profesionales." [122] Aquí nace ciertamente de manera simultánea una tensión en el interior de la democracia, ya que la burocracia tiende a convertirse en un poder autónomo.[123] Pero no existen alternativas reales para la misma. Así lo demuestran no sólo la "catástrofe administrativa" de la Rusia soviética, sino también "las dificultades extraordinarias que, tanto en Alemania como en Austria, se le presentan al partido socialdemócrata, cuyos jefes son de origen burgués, por el hecho de que en el ámbito del proletariado ese partido no dispone de las fuerzas calificadas que necesita para tomar posesión de la máquina administrativa aunque sea en la

120 H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia,* cit., p. 79.

121 M. Weber, *Economía y sociedad,* cit., v. II, p. 687.

122 H. Kelsen, *SuS,* p. 185 (cf., *infra,* p. 344).

123 *Ibid.,* p. 142 (cf., *infra,* p. 305); del mismo modo H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia,* cit., p. 88.

modesta medida que se requiere para un gobierno de coalición burgués-capitalista".[124]

La mayor "eficiencia" del sistema democrático está demostrada finalmente por los riesgos implícitos en el sistema organizativo que se le contrapone: el sistema consiliar, en el modo en que se ha ido difundiendo en Austria y Alemania, contiene de hecho en sí el riesgo de una regresión hacia formas político-administrativas de otros tiempos. Y muestra en particular cierta inclinación a regresar a la antigua *Ständerverfassung*, hacia la antigua constitución por órdenes (corporativa), con los elementos de desintegración contenidos en ella. La ventaja principal de la democracia mayoritaria "está", por el contrario, "precisamente en el hecho de que logra garantizar con la máxima sencillez posible de organización, una cierta integración política de la colectividad que forma el estado".[125]

Ante estas ventajas objetivas no sirve de nada apelar a la "voluntad popular". El momento decisivo para su constitución es, generalmente, en efecto "anterior a aquel en que [. . .] es creada con un procedimiento democrático y tiene, en cambio un carácter estrechamente autocrático: la voluntad individual de los jefes se impone a la voluntad de la multitud. En la realidad del hecho social triunfa la ley del número menor."[126] Weber tiene razón cuando, al recordar este principio, descubre en el parlamento el lugar de selección de los jefes: "la cuestión de la mejor forma de gobierno no es sino la cuestión del método mejor para la *selección de los jefes*". Ciertamente, no se puede afirmar que, a esta altura, el concepto de democracia haya quedado sin cambios en relación con su acepción habitual (por la que democracia equivale a autodeterminación). Y no es casual, por lo demás, que se establezca, desde este punto de vista, una curiosa convergencia entre la crítica que los bolcheviques le hacen a la democracia parlamentaria y las tendencias "que también por parte de los burgueses apuntan a una reforma del parlamentarismo". Weber es el que afirma, una vez más, que "lo único que puede constituir el terreno en que crecen y se refuerzan por medio de la selección

[124] H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, cit., pp. 93-94; H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), p. 92 (H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, cit., p. 100). De ahí surge la importancia de la educación para la democracia: cf., "Politische Weltanschauung und Erziehung", *Annalen für soziale Politik und Gesetzgebung*, Bd. 2 (1913), pp. 1-26 (actualmente en *WrS*, cit., pp. 1051 y *ss.*).

[125] H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, cit., p. 91.

[126] *Ibid.*, p. 92.

de las cualidades del jefe no simplemente demagógicas, sino más bien meramente *políticas*, es el *parlamento que trabaja* y no un parlamento que pronuncia discursos. Pero un parlamento que trabaja es un parlamento que *controla continuamente la administración colaborando con ella*".[127] Pero, concluye Kelsen, " 'la contabilidad y el control' son las funciones que el mismo Lenin no se cansa de pedir con la mayor insistencia para el pueblo organizado en los soviets".[128]

4. "KULTUR" Y "ZIVILISATION"

Desde este ángulo visual es posible descubrir, pues, un resultado importante de la construcción kelseniana. El carácter *antipsicologista* del concepto jurídico de estado, o sea, la independencia del ordenamiento con respecto a las voluntades particulares —con la tensión que caracteriza su relación—[129] coincide, por lo menos en parte, con el descubrimiento de la imposibilidad de identificar la democracia con la autoridad y, en ese sentido, con el estudio de un concepto de democracia que no es posible reducir a su acepción "clásica". Esto permite, en primer lugar, comprobar —dentro de ciertos límites, como se verá más adelante— la mayor afinidad de Kelsen con Weber que con Bernstein.[130] Pero permite al mismo

[127] M. Weber, *Economía y sociedad*, cit., v. II, p. 734; del mismo modo, M. Weber, "Parlament und Regierung", *Gesammelte politische Schriften* cit., p. 350.

[128] H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, cit., p. 87. No es una casualidad que precisamente la comparación entre Lenin y Weber desaparezca en la segunda edición (1929) del ensayo sobre la democracia. Sobre la forma "centralizada" de la política que resurge tanto en Lenin como en Weber y sobre el problema del control social en relación con el problema de la organización del trabajo y del desarrollo, cf. B. de Giovanni, *Lenin, Gramsci y la base teórica del pluralismo*, en *Teoría marxista de la política*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 89, México, 1981, p. 206.

[129] *Ibid.*, p. 74.

[130] Toda la crítica del jusnaturalismo, que invade constantemente la obra kelseniana, debería testimoniar por sí misma la "modernidad" de su concepto de democracia. En realidad, como podrá verse mejor más adelante, esto es verdadero sólo en parte. Como Max Adler le reprocharía en *Die Staatsauffassung des Marxismus*, precisamente frente al concepto de democracia "organizada" es donde la teoría kelseniana empieza a oscilar. Desde este punto de vista, pues, se tiene más bien un acercamiento de Kelsen a Bernstein y no a Weber, que en cierta forma representa, desde el punto de vista burgués, la respuesta más lúcida a las "ilusiones

tiempo poner a prueba otro "dato" extremadamente sintomátic del debate teórico-político de los años veinte sostenido en Alemania: *el hecho de que al partir precisamente de premisas d carácter "pluralista" se llega a conclusiones de carácter "centralista"*, a pesar de que es necesario distinguir entre el centralism que (de una manera contradictoria en relación con sus premisas) se manifiesta en una forma de la política todavía sintético-mediadora, y el que conduce, en cambio, a través del descubrimient de la relación y de la identificación entre "técnica" y "política" también a la disolución de esa forma.

Vale la pena detenerse en este punto antes de regresar directamente al planteamiento de Kelsen, parcialmente heterodoxo co respecto al debate contemporáneo. El punto de vista que se descubre a partir de la temática de la combinación entre procesos d "difusión" de la política y fases de "centralización" permit aproximarse, en efecto, entre otras cosas, al tema de la relació entre intelectuales y política tal y como se va redefiniendo frent a las transformaciones republicanas de Alemania (y de Austria) En 1929, Carl Schmitt resumía, en efecto, en las famosas página de *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, l actitud de los intelectuales alemanes en los años alrededor d la guerra mundial, con estos términos: "La generación aleman que nos precedió estaba dominada por la decadencia de la civilización que se presentó desde antes de la guerra mundial y que n tuvo necesidad de esperar el derrumbe de 1918 y el *Der Untergang des Abendlandes* de Spengler. En Ernst Troeltsch, Ma Weber y Walther Rathenau se encuentran numerosas manifestaciones de semejante disposición de ánimo. El poder irresistible de l técnica se presentaba aquí como dominio de la falta de espírit sobre el espíritu, o como mecánica, tal vez empapada de espíritu pero sin alma." [131]

En este análisis de Schmitt existe, sin duda, una tendenci excesiva a acentuar el distanciamiento entre él y la sociologí alemana anterior. Sin embargo, si se observan sobre todo lo años *anteriores* a la guerra, no faltan ciertamente ejemplos ca

liberalistas" de Bernstein (son decisivas, a este propósito, las observacione de G. Zarone, "Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia", *Stud storici*, 1978, pp. 255-298; el problema se encuentra muy presente, aun que en una forma parcialmente diversa, en M. Cacciari, "Sul problem dell'organizzazione. Germania 1917-1921", Introducción a G. Lukác *Kommunismus 1920-1921*, Padua, Marsilio, 1972).

[131] C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Munich-Leipzig, Duncke & Humblot, 1923, p. 78 (trad. it., en C. Schmitt, *Le categorie del 'politi co'*, al cuidado de G. Miglio y P. Schiera, Bolonia, Il Mulino, 1972, p. 180)

paces de confirmar la descripción de Schmitt. Al repetir el análisis ya desarrollado en *Kritik der Zeit* (1912) Walther Rathenau definía, en 1913, la época contemporánea precisamente como *seelenlos*, como "sin alma": "En los países civilizados, la fusión de los estratos sociales se lleva a cabo hasta en sus fragmentos; los estratos superiores están resquebrajados; los estratos inferiores tienen el dominio espiritual, cuando no el visible, y al estar libres de la presión, han disuelto sus energías expansivas en un incremento sin igual de la población. El doble fenómeno de la *Mechanisierung* y de la desgermanización explica exhaustivamente todos los fenómenos de la época: la *Mechanisierung* como consecuencia y como autodefensa de la concentración del pueblo y como causa del impulso hacia la ciencia, la técnica, la organización y la producción; la desgermanización como consecuencia de la reorganización de los estratos (*Umschichtung*) como causa de la falta de fuerza directiva, de profundidad, de idealismo y de convicciones absolutas. La comunidad actual es semejante a una inmensa asociación productiva." [132] La separación ocurrida entre la filosofía y las ciencias especiales,[133] la crisis de la mecánica clásica y la consiguiente redefinición del principio de causalidad,[134] la racionalización del trabajo y la "intelectualización" de todas las relaciones de la vida [135] —que encuentra una manifestación particularmente simbólica en la consolidación de la *metrópoli*—,[136] el avance paralelo y aparentemente contradictorio de tendencias hacia el imperialismo y, al mismo tiempo, de tendencias hacia la *Demokratisierung* (como consecuencia del papel, que ya no es posible evitar, de las *masas* en la historia moderna): son, todos ellos, fenómenos que el siglo XIX dejó en herencia a la época siguiente, cuyo destino político parece marcado de una manera precoz: "también en este aspecto la vida se

[132] W. Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes*, Berlín, S. Fischer Verlag, 1913, p. 53.

[133] E. Troeltsch, "Das Neunzehnte Jahrhundert" (1913), *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. H. Baron, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1925 (reimpresión facsimilar, Aalen, Scientia Verlag, 1966), p. 624. (pero véase la hermosa trad. it., E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, al cuidado de G. Cantillo, Nápoles, Bibliopolis, 1977, p. 316).

[134] *Ibid.*, p. 625 (tr. it., cit., p. 318).

[135] *Ibid.*, p. 634 (tr. itt., cit., p. 327).

[136] *Ibid.*, p. 633 (tr. it., cit., p. 326). Aunque en este caso el pensamiento se desliza inmediatamente hacia G. Simmel, *Die Grosstädte und das Geistesleben* (1903), actualmente en G. Simmel, *Brücke und Tür*, Stuttgart, Koehler, 1957, pp. 227-242.

uniforma y mecaniza y el destino del porvenir parece ser un cierto socialismo de estado, con su combinación de democracia e imperialismo".[137]

Aquí es donde radica la contradicción vital entre *Kultur* y *Zivilisation*. "Cultura significa unidad, estilo, forma, compostura, gusto; es una cierta organización espiritual del mundo [...] Civilización es en cambio, razón, iluminismo, distensión, reserva, compostura, escepticismo, clarificación... espíritu [...] El alma alemana es demasiado profunda como para que la civilización se convierta para ella en el concepto más sublime."[138] *Zivilisation* es sinónimo de "politización" y ésta de "democratización"; de ahí se deriva —según el Mann de las *Betrachtungen*— la incompatibilidad entre el alma alemana y la *Zivilisation*.[139] "En la actualidad ya sólo es posible una política en beneficio de las masas, una política democrática, en otras palabras, una política que no tenga nada o muy poco que ver con vida espiritual superior de la nación [...] Si se parte de los avances más recientes de la situación parece, sin embargo, que el estado va perdiendo poco a poco su carácter metafísico [...] no representa ya una determinada visión del mundo; sino trata más bien de formar parte, bien o mal, del mediador, para equilibrar los distintos intereses de clase."[140]

La disolución del carácter "metafísico" del estado —su "desustancialización"—, precisamente, puede hacerse funcionar, sin embargo, en un sentido diametralmente opuesto, puede justificar la adopción de una posición completamente opuesta en relación con la república y en consecuencia, con la democracia. En el discurso del 15 de noviembre de 1922 para el sexagésimo aniversario de Gerhart Hauptmann —en presencia de Ebert— Mann pudo, con razón, proclamar su fe republicana y, *al mismo tiempo*, reivindicar el tono conservador de las *Betrachtungen*: "este libro —escribe— era precisamente una autoconservación del elemento sólido, una medida contra la disolución de las fibras típicas, y de ese modo trataba de 'conservar'. Era conservador: no

[137] *Ibid.*, p. 640 (tr. it., cit., p. 334).

[138] T. Mann, "Gedanken im Kriege", *Neue Rundschau*, octubre de 1914 (sin incluir en la *Stockholmer Gesamtausgabe*) tr. it. T. Mann *Scritti storici e politici*, al cuidado de L. Mazzucchetti, Milán, Mondadori 1957, pp. 35, 45.

[139] T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlín, Fischer, 1918 (T. Mann, *Stockholmer Gesamtausgabe*, Bd. XII, Francfort, Fischer, 1960 pp. 254-255); T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, al cuidado de M. Marianelli, Bari, De Donato, 1967, p. 226-227.

[140] *Ibid.*, pp. 241, 243 (tr. it., cit., pp. 214, 216).

al servicio del pasado y de la nación, sino del futuro: su preocupación era conservar el gozne, el núcleo, al que podía adherirse lo Nuevo en bellas formas." [141] La idea de "humanidad" que se encontraba en el centro de las *Betrachtungen,* en contraposición con la *Zivilisation,* coincide ahora, en 1922, con la "democracia".[142] La democracia y la república se convirtieron en "destino" desde el momento en que se derrumbaron los "poderes" que, históricamente constituían el estado. Con su desaparición deja de existir también la posibilidad de permanecer en la antigua actitud de "abstención política". Ya en 1919, por lo demás, Max Weber había desarrollado consideraciones análogas: permaneciendo firme su elección en favor de la república, no puede dejar de cambiar la actitud de la burguesía, que debe mostrar que está empapada de un nuevo espíritu político. La "seguridad" que se "fundaba en la tutela de las autoridades centrales" desapareció: "*La repúbica pone fin a esta 'seguridad'.* [...] La burguesía se ve obligada a contar de una manera exclusiva con su propia fuerza y con sus propias tareas." [143] El derrumbe de los antiguos poderes "centralistas" significa una *transformación* radical *de la política,* de la relación entre el estado y la sociedad civil. Estos "poderes", escribe una vez más Mann, "ya no están encima de nosotros y después de lo que aconteció ya no existirán nunca; el estado —querámoslo o no— cayó en nuestras manos, en manos de cada uno de nosotros; se convirtió en asunto nuestro, al que tenemos la obligación de servir bien; y esto y no otra cosa es la república".[144]

Esta nueva fusión entre estado y cultura, entre vida nacional-espiritual y vida política,[145] no está exenta de influjo sobre las tareas del "escritor", del intelectual.[146] La república, como "hecho interior", desarrolla la relación tradicional del escritor con el "objeto", porque entraña, entre otras cosas, la desapari-

[141] T. Mann, "Von deutscher Republik", *Neue Rundschau,* 33 Jg. (1922), pp. 1072-1106, actualmente en T. Mann, *Stockholmer Gesamtausgabe, Reden und Aufsätze,* II, Francfort, Fischer, 1965, p. 29 (tr. it., en T. Mann, *Scritti storici e politici* cit., p. 133).

[142] *Ibid.* p. 31 (tr. it., cit., p. 135).

[143] M. Weber, "Deutschlands künftige Staatsform", en *Gesammelte politische Schriften,* cit., p. 454 (tr. it., M. Weber, *Scritti politici,* con introducción de A. Bruno, Catania, Giannotta, 1970, p. 302).

[144] T. Mann, "Von deutscher Republik", *Neue Rundschau,* cit., pp. 21-22 (tr. it., cit., p. 126).

[145] *Ibid.,* p. 27 (tr. it., cit., p. 131).

[146] *Ibid.,* pp. 13, 22 (tr. it., cit., pp. 117, 126-127).

ción de una "literatura" como "reino literario, que existe por sí mismo".

Definir la actitud de Mann —desarrollada en favor de la república— como la típica del *Vernunftrepublikaner*[147] puede no ser suficiente. En realidad, las palabras de Mann reflejan algo más que una elección de "conveniencia": más bien la lúcida convicción de la necesidad de insertar, en el derrumbe de los antiguos poderes, un elemento de *mediación*, una dialéctica de tradición y renovación a través de la cual conciliar las exigencias del desarrollo histórico-social con las de la antigua *Kultur*. Ésta era la tarea, totalmente "política", que habían asumido las *Betrachtungen;*[148] y ésta es la clave que permite comprender el *hilo rojo* que une —por encima de las apariencias y de la ruptura repentina— las *Betrachtungen* con el discurso *Von deutscher Republik* que (estaríamos tentados a decir) asume casi el tono de un manifiesto o de un programa político, con el que se indican a la burguesía iluminada las líneas directrices para el restablecimiento de una hegemonía moderado-conservadora, que asegure una transición del antiguo ordenamiento político al nuevo sin alteraciones excesivas: aceptar el plan de la *Zivilisation* como *Rettung*, como "salvamento" de la *Kultur*. Por este motivo, la mejor forma de comentar la actitud de Mann podría ser recordando lo que había escrito ya Ernst Troeltsch: "En el gobierno se requiere un elemento de intelectuales conservadores que acepte lealmente la nueva situación, pero que represente, dentro de ésta, los intereses relativamente conservadores indispensables en cualquier estado. Todo demócrata equivale a un conservador."[149]

[147] Sobre esta definición insiste, por ejemplo, P. Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, Nueva York-Evanston, 1968 (tr. it., con introducción de C. Cases, Bari, Dedalo, 1978). No superan el nivel del libro de Gay, ni la investigación de W. Laqueur, *Weimar, A Cultural History*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1974 (tr. it., W. Laqueur, *La repubblica di Weimar*, Milán, Rizzoli, 1977), ni la de B. Irwin Lewis, *George Grosz. Art and Politics in the Weimar Republic* (1917) (tr. it., Milán, Edizioni di Comunità, 1977). Entre todos, la más útil es la reconstrucción de H. Döring, *Der Weimarer Kreis. Studien zum politischen Bewusstsein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik*, Meisenheim am Glan, Vdg. A. Hain, 1975 (en particular sobre los intelectuales moderados partidarios de la república, de Naumann a Meinecke y Troeltsch, de Max Weber a Alfred Weber, etc.).

[148] A. Asor Rosa, *Thomas Mann o dell'ambiguità borghese*, Bari, De Donato, 1971, pp. 71 y ss.

[149] E. Troeltsch, *Spektator-Briefe. Aufsätze ueber die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918-1922*, con introducción de F. Meinecke, bajo el cuidado de H. Baron, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1924 (reimpresión

El fin del estado "metafísico" —ya estudiado en las *Betrachtungen*— significa la disolución del antiguo mundo de valores ya determinados y el advenimiento del mundo de la "inseguridad": o sea, de un mundo abierto en cada caso a la necesidad de nuevas "opciones". Todo esto —como se señaló— no está exento de repercusiones sobre el papel y la función del intelectual. La disolución de los antiguos "poderes" —el fin de la separación del estado— produce un proceso de "difusión" de la política que entraña *de algún modo* un encuentro de los intelectuales con la política. El problema que no se ha perdido de vista nunca es más bien otro: hasta qué punto se deducen del análisis de la disolución de los antiguos "poderes" —que constituye casi un dato generalizado— todas las consecuencias relativas a la redefinición de la forma de la política, y partiendo de un análisis de fondo exacto, dentro de qué límites se replantea en cambio subrepticiamente y de una manera sublimada la antigua forma de la política.

De todos modos, el análisis de Mann no está de ninguna manera aislado: encuentra cabida más bien en los análisis provenientes de esferas totalmente diversas. En 1919, Walther Rathenau se detiene ampliamente en *Der neue Staat* sobre estos temas, a partir de lo que él llama —con una expresión afortunada— el fin de la "Política política". El estado político encontró, en su forma suprema de estado imperial (*Imperialstaat*) su última etapa en la guerra mundial: "El concepto de estado meramente político perdió su supremacía específica, nunca puesta en duda, en la construcción de las naciones; hay cabida para nuevas estructuras."[150] Mientras el imperialismo llegaba a su punto más alto, ya hacía tiempo que el estado se había convertido en un lugar de nivelación de los intereses (*Interessenausgleichsstelle*), en un mecanismo administrativo. Pero las maneras centralistas de pensar (*zentralistische Denkformen*) siguen existiendo y se convierten en algo sin sentido. La guerra, y la paz que le siguió, elevaron a la enésima potencia los problemas de la Política política, aunque en realidad los anularon:[151] "El estado constituye ya en nuestros días una multiplicidad de estados ideales, una multiplicidad

facsimilar, Aalen, Scientia Verlag, 1966), p. 116-117 (tr. it., en E. Troeltsch, *La democrazia improvvisata,* al cuidado de F. Tessitore, Nápoles, Guida, 1977, p. 115; el libro reúne también otros textos importantes de Troeltsch).

[150] W. Rathenau, *Der neue Staat* (1919), en *Gesammelte Schriften,* Bd. V, *Wirtschaft, Staat und Gesellschaft,* Berlín, S. Fischer Verlag, 1925, p. 269.

[151] *Ibid.,* pp. 271-272.

de conos inclinados sobre una base común, cuyos vértices se pierden en la nube parlamentaria. Junto con el estado jurídico y el político se encuentran —para ser precisos— el estado militar, el eclesiástico, el administrativo, el estado de la cultura, el de la circulación y el de la economía."[152] Y frente a este proceso de "difusión" del estado es donde se convierten en algo sin sentido los antiguos puntos de vista "centralistas". Éste es el momento "no temido en ningún lugar tanto como en Alemania", en que se trata de intervenir sobre "lo determinado y sobre lo histórico" para crear lo nuevo: "Se pone de manifiesto ahora por qué la cultura libresca se adormece en el *Historismus* y no se cansa de premiar, de acuerdo con los métodos antiguos, lo que nació lentamente, lo que se pretende que sea la voluntad de la naturaleza y de dios, y de defender la razón consciente, constructiva.

"¿Por qué? Porque no es propio de la naturaleza hacer construcciones preestablecidas nosotros estamos acostumbrados a tomar las formas, a transformarlas, a darles contenido y no a crear formas.

"Ahora se pone de manifiesto por qué las constituciones del imperio y del estado, por qué las administraciones y las jerarquías eran estructuras involucionadas y complicadas, que podían utilizarse en un avance lento, con buen tiempo, recalcitrantes en el caso de que se les sometiera a una presión más fuerte, atrapadas cuando se debían hacer acrobacias."[153] El antiguo estado se caracterizaba por la "ficción" de que una "persona superior" podía mantener unida y enderezar nuevamente la columna de la burocracia con la ayuda de la máquina legislativa. El estado que se está realizando ahora, "cree", en cambio, "haber preparado algo que sustituya la persona dominante con una máquina que debe remplazar no sólo la legislación, sino también la dirección y el control de la administración. En ambos casos, tanto en el estado antiguo como en el que se está realizando sucede —a despecho de la ficción— la misma cosa [. . .] La primera lucha es preciso realizarla contra el parlamento resquebrajado e incompetente que creía dirigir, aunque en realidad, bajo las apariencias, deseaba ser dirigido y debía ser dirigido."[154] Pero aquí es donde Weimar y el gobierno socialdemócrata ponen de manifiesto sus limitaciones:[155] "Lo que valía entonces para el parlamento, vale

[152] *Ibid.*, p. 287.
[153] *Ibid.*, p. 265.
[154] *Ibid.*, p. 294.
[155] Cf., M. Cacciari, "La nuova economia di Walther Rathenau", *Democrazia e Diritto,* 1977, 2, pp. 347-360.

hoy para el partido o grupo dominante. Por falta de interés en los hechos, por necesidad de prestigio y táctica electoral, es un socio más superficial y un enemigo colegiado más peligroso que el parlamento anterior en su conjunto, que no era consciente de una responsabilidad colectiva."[156]

Si ésta es la limitación de Weimar, *que "habla" pero no "decide"*, y si, al mismo tiempo, la "difusión" del estado vuelve inutilizables los puntos de vista "centralistas", la solución parece consistir, para Rathenau, en desanudar los múltiples "estados ideales", en situarlos de manera *autónoma,* pero subordinados a un vértice político.[157]

Hasta qué punto ésta puede considerarse como una solución real —y dentro de qué límites, en cambio, se vuelva a presentar subrepticiamente, una vez más, la seducción de la "Política política"— es el problema que no hay que perder de vista, pero que por el momento se puede pasar por alto. Más bien, la combinación de "pluralismo" y "centralización" (aunque en un sentido diverso del que le atribuye Rathenau) —como ya se señaló— parece constituir precisamente el resultado aparentemente paradójico del debate teórico entre los años veinte y los años treinta. El fin del "fundamento" metafísico no sólo se traduce en el pluralismo de puntos de vista, sino, obviamente, en la disolución de toda frontera sólida entre esos valores, las adopciones de posición, las divisiones, que caracterizaban el mundo de la época anterior a la guerra. En una famosa conferencia de 1927 —dictada en una de las instituciones culturales más importantes

[156] W. Rathenau, *Der neue Staat,* en *op. cit.,* p. 295.

[157] *Ibid.,* p. 289. Desprejuicio en el análisis (por ejemplo, acerca de los límites de Weimar) y optimismo de la voluntad (no siempre muy justificado) van de la mano; cf. *ibidem,* la hermosa página final de *Der neue Staat,* pp. 307-308: "¿Todavía tenemos fuerzas para edificar nuestra casa? Nuestros límites espirituales —lo demuestra Weimar— han caído muy bajo [...] La revolución simplifica. El salario, la paga y la posición son su contenido; el filisteísmo, su forma. Las instancias que surgieron recientemente en la izquierda son no-creativas como las de la derecha; la lucha es la misma de antes, con formas más toscas. La casualidad es la que decide si vamos hacia la dictadura o hacia el caos. [...] ¿Somos todavía una nación? Lo que juramos con mil juramentos quedó en el olvido. Hasta ahora, ningún pueblo ha permitido que lo humillaran y lo despedazaran quedando impasible. *Weimar habla, las comisiones viajan, el campo hace fiestas. Espartaco provoca insurrecciones, Berlín baila.* ¿Hay hambre, fiebre, cansancio? ¿Los hay? Sí los hay. ¡Ay, si fuera de otro modo! Con el que sufre no se discute. Reunamos nuestro corazón, nuestra voluntad, nuestras esperanzas. Construyamos la casa" (la cursiva es mía. R. R.).

de la república de Weimar: la *Deutsche Hochschule für Politik*—,[158] Max Scheler proponía de una manera no casual definir la época actual como época del *Ausgleich*, de la "nivelación": nivelación de las mentalidades, de las concepciones del mundo, de las religiones; nivelación de capitalismo y socialismo [159] y, en consecuencia, de las condiciones de las clases superiores en relación con las inferiores; nivelación entre los pueblos civilizados y los pueblos (relativamente) incivilizados en la participación en el poder político mundial; nivelación entre las ciencias especializadas y las de formación del hombre, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual.[160] Entiéndase bien: la *Ausgleich* —la "neutralización", para usar la expresión de Carl Schmitt— no constituye, para Scheler, una cosa que pueda aceptarse o no; es, simplemente, un *destino* inevitable. Sin embargo, es "*tarea del espíritu* y de la voluntad *dirigir* y *guiar* esta nivelación de las características de los grupos y de sus fuerzas de tal manera que corresponda a un *acrecentamiento de valor del tipo*. Y ésta es —directamente elevada a un primer plano— también la tarea de toda *política*." La política debe guiar este proceso de nivelación —que, en cuanto tal, es "destino"— de manera que avance con el mínimo de destrucción y dispendio.

Todos los fenómenos de regreso de lo "dionisiaco" que caracterizan el mundo contemporáneo, todas las formas de "irracionalismo" que lo distinguen, constituyen una rebelión sistemática de los impulsos del hombre contemporáneo contra la "sublimación unilateral", contra la intelectualización hipertensa, contra el espíritu "apolíneo" y el racionalismo "ascético" [161] de la época anterior. Sería erróneo descubrir, sin embargo, en este fenómeno de "*Resublimierung*" un sistema de juventud: al contrario, es un fenómeno de envejecimiento: "La vitalidad de nuestra época es un *contraideal*, una 'medicina mentís' —y no la expresión inmediata de fuerzas sobreabundantes." [162] La verdad es que las ideas "que tiene nuestro tiempo acerca del hombre y acerca de

[158] En P. Gay, *Weimar Culture*, tr. it., cit., p. 66 hay algunas indicaciones. Baste recordar que ahí enseñaron personas como F. Neumann, A. Salomon —además del ya mencionado Scheler— y, entre los extranjeros, fueron invitados investigadores como Charles Beard, G. P. Gooch y, en 1931, Hajo Holborn, proveniente de Heidelberg.

[159] M. Scheler, "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs", actualmente en *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Berna-Munich, Francke Verlag, 1976, pp. 165-166.

[160] *Ibid.*, pp. 151-152.

[161] *Ibid.*, p. 157.

[162] *Ibid.*, p. 158.

la divinidad —ideas que se pueden transformar en un *todo*— están hechas de tal manera que *ya no corresponden a la nivelación histórico-universal* del ser y de la estructura social de la humanidad de hoy." [163] Entre la teología y la política, entre la idea de dios y la estructura social (las formas de dominio político) existe una relación precisa, como enseña la sociología moderna, desde Weber hasta Troeltsch y Carl Schmitt. Se trata entonces de volver a adecuar, en relación con el destino moderno: la *Ausgleich,* el contenido de las ideas metafísicas, "en que se desarrollará la nueva *élite,* incluso la *élite* política".[164]

Se aclara ahora, también, la perspectiva política en sentido general del discurso de Scheler. No hay nada más erróneo —escribía en el comienzo de este discurso— que establecer una contradicción exclusiva entre *democracia* y *élite.* La democracia descubre las oposiciones (de clase, de partido, etc.), pero no las produce. Pero, en cuanto las descubre, delimita las tareas que debe cumplir la *élite:* "En la crisis peligrosa por la que está atravesando la democracia parlamentaria de casi todo el mundo, por causas muy profundas que aquí no se discuten, en su difícil lucha no ya como una vez contra toda especie de legitimismo conservador [...], sino contra las tendencias dictatoriales de derecha y de izquierda, podrá consolidarse únicamente cuando —quitándole, por así decirlo, las armas de manos de sus adversarios— sea capaz de producir y de tolerar una *élite* muy seleccionada, vivaz, activa, que le dé a la nación la *unidad de cultura y de poder.*" [165] En política, tanto para Scheler como para Weber domina la ley del "pequeño número". El problema consiste, una vez más, en encontrar el modo de conciliar la *élite* —su función— con un mundo que parece haber cancelado toda diferencia sólida; o en unir el "centralismo" de la decisión con un mundo que —al haber perdido toda "sustancia", todo fundamento metafísico— parece estar dominado por la desconexión entre teología y política. "*Mi convicción* —concluye Scheler— consiste en que la *élite,* en cuanto grupo que debe guiar la nivelación que llega por la vía correcta, no podrá inscribirse a *ninguna* iglesia positiva." [166] La vinculación a una iglesia "positiva" significaría la ilusión de poder deducir la legitimación de las "decisiones" de la *élite* de un fundamento ya inexistente.

[163] *Ibid.,* p. 168.
[164] *Ibid.,* p. 169.
[165] *Ibid.,* p. 145. En estas páginas es explicita la alusión a Pareto.
[166] *Ibid.,* p. 170.

5. PARLAMENTARISMO Y CAMBIO DE FUNCIÓN DE LA LEY

Cuando Kelsen publica en 1925 el ensayo sobre el parlamentarismo, ya había cambiado parcialmente la situación con respecto a 1920: en el sentido de que el objeto de un ataque concéntrico por parte de fuerzas políticas opuestas, ya no es *directamente* la democracia, sino lo que constituye —según Kelsen— su complemento necesario en la época moderna: o sea, el *parlamentarismo* precisamente. En última instancia, la condena de éste último es, "al mismo tiempo la condena de la democracia".[167]

Pero el contexto histórico político es diferente del correspondiente a 1920, sobre todo por otro motivo. Tanto en la primera edición del ensayo sobre la democracia como en las dos ediciones (1920 y 1923) de *Sozialismus und Staat*, Kelsen había presentado a la democracia como el producto de una filosofía *relativista. La democracia era en ese sentido, la forma política congruente con la época del politeísmo de los valores.* El hecho nuevo es que, ahora, ya nadie pone en discusión el carácter particular de la época moderna, que la convierte en la edad del relativismo. La crítica al "naturalismo" que se oculta bajo los puntos de vista "sustancialistas" puede considerarse, en este aspecto, como terminada. Sólo que, mientras este hecho se ha convertido relativamente en sentido común, son distintas las conclusiones a las que llegan —la izquierda y la derecha— en relación con Kelsen. El "pluralismo" no se traduce en la consolidación de la democracia, sino en los puntos de vista "centralistas", que atacan al parlamentarismo y a la democracia, en nombre de la dictadura o en nombre de un regreso a un ordenamiento corporativo *(berufständische Ordnung).*

Weber ya había criticado la conveniencia de crear cuerpos electorales basados en "estamentos profesionales", en los que "las representaciones profesionales, unidas de una manera corporativa, serían al mismo tiempo cuerpos electorales para el parlamento".[168] Esto significaría, entre otras cosas, transformar el parlamento en "un mercado de compromisos de intereses meramente *materiales* sin orientación político-*estatal* [. . .] El astuto hombre de nego-

[167] H. Kelsen, "Das Problem des Parlamentarismus", *Soziologie und Soialphilosophie. Schriften der Soziologischen Gesellschaft Wien,* Heft III, Viena y Leipzig, W. Braumüller, 1925, actualmente en *WrS,* pp. 1661 y *ss.* (tr. it., en *Lineamenti di una teoria generale dello Stato ed altri scritti,* cit., pp. 101 y *ss.*). Cf., en particular, *ibid.,* p. 1662 (tr. it., cit., p. 104).

[168] M. Weber, "Parlament und Regierung", en *Gesammelte politische Schriften,* cit., p. 325. Rathenau sostenía una opinión diversa en *Der neue Staat.*

cios y no el *jefe* político encontraría en el parlamento su beneficio, en tanto que esa 'representación popular' sería verdaderamente el sitio menos adecuado para la solución de los problemas políticos, de acuerdo con puntos de vista políticos."[169]

Kelsen confirma este tipo de análisis, al observar que la organización corporativa ha sido siempre "la tentativa de uno o varios grupos de dominar a los demás". Surge en consecuencia la sospecha —continúa Kelsen— de que también las demandas recientes de ese tipo de organización oculten en realidad "la sed de predominio de algunas coaliciones de intereses": "¿No es por lo menos extraño que en las filas de la burguesía se invoque a gritos el encuadramiento corporativo, precisamente en el momento en que se proyecta la posibilidad de que el proletariado de minoría tal como ha sido hasta ahora se convierta en mayoría, en el momento en que el parlamentarismo democrático amenaza con volverse *en contra de* la clase a la que hasta ahora le había asegurado el predominio político?"[170]

A diferencia de Weber, pues, el parlamentarismo parece poder asegurar —según Kelsen— una participación real de las masas en el poder. Pero sobre este punto —sobre las diversas *nuances* con que se presenta el problema en Weber y en Kelsen— habrá que volver un poco más adelante. Mientras tanto, cabe señalar que la mayor ventaja del parlamentarismo consiste, para Kelsen, en el hecho de que es el lugar designado para la ratificación del *compromiso:* "Compromiso significa: posposición de lo que divide a los que deben asociarse, en beneficio de lo que los une [...] compromiso significa *tolerancia recíproca.* Y, en último análisis, toda integración social se vuelve posible únicamente en virtud de un compromiso [...] en la esfera del sistema parlamentario, el principio de mayoría se presenta como un principio de compromiso, de compensación de las antítesis políticas. Toda la *forma de proceder parlamentaria* apunta a la consecución de un camino intermedio entre los intereses opuestos, de una resultante de las fuerzas sociales antagónicas [...] a partir de la contraposición de tesis y antítesis de los intereses políticos surge en cierto modo una *síntesis,* que en este caso no puede ser más que un compromiso."[171]

Conviene prestar atención sobre este modo de concebir el parlamentarismo que tiene Kelsen: por una parte, en efecto, parece reflejar, de manera excesiva, en cuanto lugar de "compensación"

[169] *Ibid.,* p. 326.

[170] H. Kelsen, "Das Problem des Parlamentarismus", en *WrS,* p. 1676 (tr. it., cit., pp. 115-116).

[171] *Ibid.,* p. 1680 (tr. it., pp. 118-119).

de intereses antagónicos, las escisiones reales; y por la otra, por el contrario, parece ser el lugar en el que surge, a partir de los antagonismos reales, una "síntesis" que ha dejado tras de sí no sólo esos antagonismos, sino, en el fondo, la misma convicción de la pluralidad insuperable de los puntos de vista. El parlamentarismo es, de hecho, para Kelsen "un compromiso indispensable entre la idea absoluta de libertad política y el principio de la división diferencial del trabajo".[172] O sea el parlamentarismo permite realizar la cantidad de libertad-autodeterminación (o sea de democracia), que es compatible con la división del trabajo. Vale para él lo mismo que para democracia mayoritaria: permite la máxima "aproximación al concepto originario de libertad".[173] El parlamentarismo y la democracia por lo tanto, no sólo están unidos, sino están unidos *por esencia* (o sea, entre ellos no existe una relación de mera implicación "técnica"); si es posible establecer, además, una jerarquía de valores (por así decir) entre el primero y la segunda, habría que decir, entonces, que el parlamentarismo es funcional para la democracia *y no viceversa.*

También para Weber una de las ventajas más importantes que presenta el parlamentarismo es el hecho de que permite establecer compromisos. En particular, dice, el parlamentarismo es necesario aun en las democracias electorales como "órgano de control de los funcionarios públicos y de la publicidad de la administración, como medio de destitución de funcionarios dirigentes ineptos, como lugar de aprobación del presupuesto y como medio de alcanzar compromisos de partido".[174] Sin embargo, esto constituye una "superioridad meramente técnica de la legislación parlamentaria".[175] El mérito del parlamentarismo no consiste en representar la conciliación entre el máximo (posible) de libertad y la división del trabajo: podría decirse (en términos aproximados) que su importancia se debe totalmente al segundo elemento (la división del trabajo). Es significativo, entonces, el trastocamiento que se establece, en Weber con respecto a Kelsen, de la relación entre

[172] *Ibid.*, p. 1666 (tr. it., p. 107); en septiembre de 1926, Kelsen reproducía al pie de la letra esta definición en su ponencia titulada *Demokratie,* presentada en el V Congreso de los sociólogos alemanes (cf. *WrS*, p. 1750).

[173] *Ibid.*, p. 1678 (tr. it., cit., p. 117).

[174] M. Weber, *Economia e società*, cit., v. II, p. 753. Sobre la *Parlamentarisierung* weberiana, cf., M. Cacciari, "Sul problema dell'organizzazione. Germania 1917-1927", en G. Lukács, *Kommunismus,* cit., pp. 42 y *ss.*

[175] M. Weber, "Wahlrecht und Demokratie in Deutschland", *Gesammelte politische Schriften,* cit., p. 291 (tr. it., cit., p. 241).

democracia y parlamentarismo. La democracia, en efecto, ya no constituye un "valor". Es, por un lado, un dato de hecho y, por el otro, un dato de hecho que hay que utilizar con vistas a un proyecto hegemónico que excluye apriori a las masas del poder del estado:[176] "La 'democratización' —escribe Weber— es, en el sentido de la nivelación de la organización profesional por medio del *estado burocrático,* una realidad. Queda únicamente una alternativa: o dejar la masa de los ciudadanos de un 'estado autoritario' con estructura burocrática y con una apariencia de parlamentarismo, sin derechos y sin libertades, gobernándolos como una grey, o los insertamos en el estado en calidad de *socios.* [...] Se puede despreciar en grado máximo la democracia. [...] Pero muy pronto nos daríamos cuenta de que todo esto ocurre a costa del porvenir próximo y lejano de Alemania. Todas las energías de las masas se emplearían entonces contra el estado en el que son únicamente objeto y del que no forman parte."[177]

Estos elementos de distinción —que, ciertamente deberían cuestionarse ulteriormente— entre la concepción kelseniana y la de Weber deberían por lo menos señalarse, aun para dar cuenta de dos órdenes de problemas que de otro modo serían difíciles de comprender: ante todo, el tema de la relación con la constitución de Weimar y, en segundo lugar, el de la presencia más directa de Weber (más bien que de Kelsen) en el debate posterior.

Si la constitución de Weimar puede definirse por su incapacidad de "decidir" —o sea por su carácter íntimamente contradictorio—[178] debe decirse entonces que en sus ideas directrices se

[176] Me remito una vez más a las observaciones analíticas de G. Zarone, "Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia", *Studi storici,* cit.

[177] M. Weber, "Wahlrecht und Demokratie in Deutschland", op. cit., p. 291 (tr. it., cit., pp. 241-242). Sobre la distancia entre la *Parlamentarisierung* weberiana y la *Grundnorm* kelseniana, se encuentra una alusión en M. Cacciari, "Crisi della 'autonomia' e problema del politico", en Varios autores, *Crisi del sapere e nuova razionalità,* Bari, De Donato, 1978, 127-128.

[178] Cf. O. Kirchheimer, *Weimar - und was dann? Entstehung und Gegenwart der Weimarer Verfassung,* Berlín, Laubsche Verlagsbuchhandlung, 1930 (actualmente en O. Kirchheimer, *Politik und Verfassung,* Francfort, Suhrkamp, 1964). Entre las muchísimas historias de la república, siempre vale la pena recordar la de A. Rosenberg, *Geschichte der deutschen Republik,* Karlsbad, 1935, reimpresa con el título de *Geschichte der Weimarer Republik,* Francfort, EVA, 1961 (tr. it., Florencia, Sansoni, 1972). También son testigos del reavivamiento de las discusiones, aún historiográficas, alrededor de Weimar, obras como el reciente opúsculo *Weimar ist kein Argument,* hrsg. von F. Duve und W. Kopitzsch, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg, 1976. Una imagen global del estado de

pueden encontrar elementos que remiten más a una perspectiva semejante a la de Kelsen que a la de Weber. Hugo Preuss había sido uno de los primeros en plantear el problema de la relación entre el nuevo ordenamiento y la tradición del pasado incluyéndolo en el esquema: estado popular *(Volksstaat)* o estado autoritario *(Obrigkeitsstaat)*. Precisamente a causa de la herencia del *Obrigkeitsstaat,* no había nacido después de la revolución el estado popular, sino únicamente un estado autoritario trastocado.[179] La burguesía queda sectariamente excluida del poder, y si esto es comprensible por un lado, vuelve imposible, por el otro, el desarrollo de la libertad política bajo cuyos auspicios se realizó la revolución: "la tentativa de construir el estado alemán rechazando su burguesía debe conducir, a corto plazo de una manera inevitable, al terror bolchevique".[180] Es preciso, pues, restaurar en primer lugar, la igualdad de los derechos. Pero es igualmente necesario que en esta fase la burguesía adopte la actitud correcta. Con palabras que podrían leerse igualmente en muchos otros liberales alemanes —desde Mann hasta Meinecke y Troeltsch— Preuss define de este modo sus tareas: "Existe una perspectiva de huir de la terrible alternativa de terror blanco y terror rojo una vez que una corriente fuerte y enérgica, propia de la burguesía alemana, se sitúe decididamente en el terreno de la plena realidad, pero no incline abúlicamente la cabeza bajo la nueva autoridad como la ha inclinado, durante tanto tiempo, y en perjuicio del pueblo alemán, bajo la antigua autoridad [. . .] La burguesía no quiere ni puede proponerse como vanguardia de tendencias reaccionarias; quiere avanzar al mismo ritmo que los nuevos poderes, mas no como subordinada, sino como compañera con derechos iguales."[181] La alternativa es radical: "orientación oriental u occidental"; o, para usar palabras adoptadas por Albert Thomas en *L'Humanité:* "O Wilson o Lenín, o la democracia surgida de la revolución francesa y desarrollada ulteriormente por la república americana o las

las investigaciones puede verse en R. Kühnl-G. Hardach, (Hrsg.), *Die Zerstörung der Weimarer Republik,* Colonia, Pahl-Rugenstein, 1977.

[179] H. Preuss, *Volksstaat oder verkehrter Obrigkeitsstaat?* (1918), en *Staat. Recht und Freiheit,* Tubinga, J. C. B. Mohr, 1926 (reproducción facsimilar, Hildeheim Olms, 1964), p. 365.

[180] *Ibid.,* p. 366.

[181] *Ibid.,* p. 367. No hay que olvidar que Schmitt había dedicado a Hugo Preuss en ensayo: C. Schmitt, *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre,* Tubinga, J. C. B. Mohr, 1930.

formas brutales del fanatismo ruso. No se puede dejar de escoger". En esto consiste la tarea de la asamblea nacional constituyente.

El producto del trabajo de la asamblea constituyente será, en realidad, totalmente distinto, ajeno al esquema rígido: "O Wilson o Lenin". Al sintetizarlo, el mismo Preuss insiste de una manera no casual —algunos meses después de las frases recién señaladas— en el carácter de *compromiso* que distingue la constitución de Weimar. Ésta nació de la colaboración de tres partidos: socialdemocracia, democracia y *Zentrum,* muy distintos entre sí. Nació, en otras palabras, de una situación política, en la que "ninguno de los partidos estaba en condiciones de guiar por sí solo el gobierno, de imprimirle a la vida política únicamente su sello".[182] El compromiso fue inevitable y la *Verfassung* lleva sus huellas, pero lo importante, dice Preuss, es que el compromiso se lleva *adelante.* Esto lo atestiguan tanto el carácter democrático-parlamentario de la constitución que es una conquista, visto y considerado que no se dice en efecto que el parlamento y la democracia coincidan; [183] como el carácter acentuadamente *social* de la misma constitución, que se deriva en particular de la colaboración con el partido socialdemócrata.[184]

Bajo el "compromiso" de la *Verfassung* weimariana no es difícil descubrir, en realidad, un proyecto ambicioso. Los "padres"

[182] H. Preuss, *Das Verfassung von Weimar* (1919), en *Staat, Recht und Freiheit,* cit., p. 422.

[183] *Ibid.,* p. 425.

[184] *Ibid.,* p. 427. No es éste el lugar para discutir la importancia del debate historiográfico-político que se abrió a partir de las tesis de F. Fischer, *Griff nach der Weltmacht,* Düsseldorf, Droste Verlag, 1961, cuestionadas sobre todo por K. Schwabe, *Wissenschaft und Kriegsmoral,* Gotinga-Zurich-Francfort, 1969 (sobre este debate, véase ahora H. Döring, *Der Weimarer Kreis,* cit.). Lo que debe recalcarse —dejando a un lado, precisamente, el problema de la escisión (o en cierto modo de la articulación) que se abre entre los intelectuales alemanes en los dos últimos años de la guerra mundial es la relación entre reforma y conservación, que, con gran lucidez, fue seguida por todo un estrato de los intelectuales moderados partidarios de la república. En ese sentido, es significativo no sólo la actitud de Mann, al que nos referimos anteriormente, sino también, por ejemplo, lo que escribe F Meinecke, *Erlebtes 1862-1919,* Stuttgart, Koehler, 1964 (F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919,* al cuidado de F. Tessitore, Nápoles, Guida, 1971, p. 330): "Me daba cuenta de que yo mismo combatía con una mentalidad conservadora. Ya que las cosas habían llegado ya a un punto en el que sólo la introducción de instituciones democráticas podía conservar a la larga los antiguos valores aristocráticos en la cultura y en el estado." En el mundo académico no

de la república de Weimar tenían ante sí el fracaso tanto de las constituciones burguesas como el de la constitución rusa,[185] sabían muy bien que no podía ser suficiente una mera y simple continuación de los antiguos principios democráticos y parlamentarios. El mismo Friedrich Naumann[186] había dicho, por lo demás, explícitamente que la segunda parte de la *Verfassung* de Weimar, que pasa aparentemente por encima de las antiguas constituciones burguesas, era "una empresa competitiva en relación con la constitución rusa";[187] Naumann había dicho que "los derechos y deberes fundamentales de los alemanes" debían representar el *pendant* de los "derechos del pueblo trabajador y explotado". La constitución de Weimar surgía, pues, de la tentativa de conciliar los principios constitucionales de carácter burgués-democrático con los principios de carácter colectivista-socialista, de la tentativa de llevar a cabo una intermediación entre "Occidente y Oriente". Si se prescinde de la posibilidad de hacer cohabitar en cierto modo principios contradictorios queda en pie el hecho de que la condición previa del éxito de semejante empresa residía en "que se emprendía, con una voluntad consciente de lo que era políticamente posible y necesario, la realización inmediata de las cosas que se

es casual que los partidarios de la república sean los hombres de sesenta años y no los docentes jóvenes (H. Döring, *op. cit.*, p. 232). Este proyecto de *revolución pasiva* tiene, por lo tanto, como condición previa esencial —¡una vez más Kelsen!— una acción tendiente a introducir las masas obreras en el estado, pero bajo el signo de la hegemonía de la antigua clase dominante reformada. También son significativas las declaraciones de F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, p. 251, y, en general, el programa del *Volksbund für Freiheit und Vaterland*, o las declaraciones programáticas de E. Troeltsch, "Zweierlei Realpolitik", *Der Tag*, núms. 184 y 185 (8 y 9 de agosto de 1918) (estos dos textos están publicados actualmente al cuidado de H. Döring, en L. Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca. Gli scritti politici di Wilamowitz*, Bari, De Donato, 1977, pp. 227 y *ss.*) Sobre la distinción entre la posición de Mann y la de Meinecke y Troeltsch, cf. M. Cacciari, "L'impolitico nietzschiano", en F. Nietzsche *Il libro del filosofo*, Roma, Savelli, 1978, pp. 105 y *ss.*

185 O. Kirchheimer, "Das Problem der Verfassung" (1929), actualmente en O. Kirchheimer, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, Francfort, Suhrkamp, 1976, pp. 65-66.

186 Es significativo el juicio de "modernidad" que a propósito de Naumann emite F. Meinecke, *Esperienze 1862-1919*, cit., pp. 348-349 y *passim*. Cf. además, F. Naumann, *Werke*, Bd., 2: *Schriften ur Verfassungspolitik*, con introducción de W. Mommsen, Colonia y Opladen, Westdeutscher Verlag, 1964.

187 O. Kirchheimer, "Das Problem der Verfassung", *op. cit.*, p. 66.

deseaba de una manera nueva".[188] Pero, en realidad, la constitución weimariana cayó en el error contrario respecto al que se puede encontrar en la rusa:[189] no tuvo la capacidad "decisionista" y voluntarista de realizar lo que se deseaba pero que no podía nacer en forma naturalista de la disolución del viejo ordenamiento.

La falta de "decisionismo" no puede reducirse, sin embargo, al plano de la subjetividad, puesto que se refiere directamente a la divergencia entre las ideas-guía que signan la Verfassung *weimariana y la transformación de la forma de la política que la diversa interpretación del parlamentarismo en Kelsen y en Weber permite vislumbrar.*

Según la aguda observación de Kirchheimer, aquí es donde hay que descubrir las transformaciones de la función del parlamentarismo, su *Bedeutungswandel.* La confianza en la discusión pública, que era uno de los principios en que se apoyaba la teoría del parlamentarismo, tal y como había sido elaborada en el siglo XIX, presuponía una unidad política como la de la burguesía de ese mismo siglo: "Cuando el proletariado ingresó al parlamento este principio había dejado de tener sentido", ya que la discusión pública no podía producir más que una pura y simple contraposición: "El parlamento ya no es, por lo tanto, el lugar de una discusión creativa, se ha convertido en el lugar en donde se explicitan públicamente intereses de clase contrapuestos, en tanto que las verdaderas decisiones acerca de los problemas políticos se toman en discusiones privadas y en comisiones y reuniones secretas."[190] La decisión ya no es el producto de la discusión pública y "racional"; se ha vuelto evidente el hecho de que los intereses de clase se han convertido en una cuestión de poder, *Fragen der Macht.* Ya no existe otra "razón", para cada clase, que la de "alcanzar lo máximo de lo que es posible para ella sin correr un riesgo superior a sus relaciones de fuerza". La realidad demostró lo correcto de la intuición que ya se encontraba en Weber: "una mayoría dentro del parlamento y un poder político efectivo *pueden* coincidir, pero no es *necesario* que coincidan. La mayoría y el poder son cosas distintas, y la mayoría dentro del parlamento constituye únicamente una posibilidad —no la posibilidad absolu-

[188] *Ibid.*, p. 67.

[189] *Ibid.*, p. 65. En la constitución rusa la relación entre conciencia y estructura está invertida, en el sentido que se da una primacía de la primera sobre la segunda, o sea se da una primacía decisionista-voluntarista.

[190] O. Kirchheimer, *Bedeutungswandel des Parlamentarismus* (1928), en *op. cit.*, p. 62.

tamente cierta— de conocer las verdaderas relaciones de poder."[191]

Estas consideraciones se basan en la convicción del cambio de función de la idea del estado de derecho. El politeísmo de los valores no conduce, de hecho, necesariamente —como cree Kelsen— a la democracia como producto directo del relativismo. Más bien, puede ser cierto lo contrario: "Cuando ya no existe ningún valor común, no es evidente de hecho por qué cosa debe decidir la mayoría",[192] puesto que esa decisión de la mayoría sólo significa, en última instancia, que la minoría debe someterse sin luchar a los adversarios políticos. No es por lo tanto una casualidad que la literatura marxista —de la que es ejemplo significativo Max Adler— defina esa situación de sumisión sin lucha como "dictadura", aludiendo no tanto al significado de dictadura por el cual ésta es idéntica a "estado de excepción",[193] sino más bien a la falta de evidencia de esta sumisión. La democracia formal, que coincide con el principio de la democracia mayoritaria, se basa en el presupuesto de un "equilibrio" entre clases en lucha y de un acuerdo sobreentendido entre las mismas —mientras subsista esa condición de equilibrio— de que se decida por medio de elecciones y por medio de la mayoría que ocasionalmente resulte de ellas quién debe tomar el gobierno. Esto conduce, sin embargo, directamente a una característica peculiar de este tipo de gobierno: sus decisiones no son libres, puesto que están restringidas por el sistema de garantías constitucionales que es una herencia directa del liberalismo. Aquí es donde adquiere una importancia central advertir qué clase logró imprimir en las formas de proceder del sistema de garantías constitucionales, y en la constitución misma, parte de su programa y, en consecuencia, logró garantizar su existencia, tanto frente a las oscilaciones de la situación de equilibrio como frente a eventuales ataques, gracias a la exigencia de la mayoría de dos tercios: "Desde este punto de vista, una consideración de la constitución de Weimar ofrece ejemplos significativos." [194] En la transición de la edad del liberalismo a la situación de equilibrio de las fuerzas de clase, la idea del estado de derecho se convirtió en "la línea limítrofe entre dos grupos en lucha, que están muy lejos de encontrar en ella la ley definitiva de la distribución in-

[191] *Ibidem.*

[192] O. Kirchheimer, *Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolchewismus* (1928), *op. cit.*, pp. 34-35.

[193] C. Schmitt, *Die Diktatur*, Munich-Leipzig, Dunker & Humblot, 1921.

[194] O. Kirchheimer, *Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolchewismus*, *op. cit.*, pp. 35-36.

terna del poder".[195] El acuerdo tácito entre las partes en lucha sólo es concebible dentro de los límites en que el poder del gobierno y su capacidad de decisión están rigurosamente circunscritos. La creación de todas las "funciones administrativas" reguladas legalmente, es decir, de las funciones administrativas que se establecieron en gran cantidad precisamente después de que la tentativa liberal de sustraer completamente al estado la reglamentación de la economía se había mostrado irrealizable e indeseable, debe reducirse a la consecución de este objetivo.[196] De este modo se trata de evitar toda decisión-de-poder: "cada cosa se neutraliza en cuanto se formaliza jurídicamente". Se llega así a la paradoja de que "el valor de la decisión consiste en el hecho de que es una decisión jurídica que es pronunciada por una instancia universalmente reconocida, pero también en el hecho de que a pesar de esto contiene lo menos posible de una decisión de hecho. El estado vive del derecho, pero ya no es un derecho, es un mecanismo jurídico."[197] Este formalismo, esta primacía del "mecanismo" jurídico —que es el modo en el que el estado de derecho se presenta de nuevo *después* de la finalización de la época del liberalismo clásico— es "la característica específica del estado en la época de equilibrio de las fuerzas de clase".

6. CRISIS DE LA RACIONALIDAD FORMAL Y TRANSFORMACIÓN DE LA POLÍTICA

Si el "formalismo" jurídico es, pues, el *pendant* de una situación determinada de las relaciones de fuerza, también es cierto que está en abierta contradicción con una práctica —de ninguna manera ocasional— que le ha quitado toda su importancia a la sede parlamentaria en cuanto sede de la decisión política. El "compromiso" es la condición previa en que se basa la república de Weimar en un sentido no metafórico: basta pensar en la importancia de los cinco famosos "contratos" establecidos entre el 15 de noviembre de 1918 y el 5 de enero de 1919, que regulan en la práctica la situación de "equilibrio" entre las clases tanto desde el punto de vista político como desde el social.[198] Las transformaciones es-

[195] *Ibid.*, p. 36 y, de manera semejante, *ibid.*, p. 63.
[196] *Ibidem.*
[197] *Ibid.*, p. 37.
[198] F. Neumann, "Der Funktionswandel des Rechtsgesetzes", *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. VI (1937), pp. 571-572 (tr. it., en F. Neumann,

tructurales de la organización de la producción, ligadas sobre todo con la ampliación de los procesos de racionalización y de mecanización de la industria, entre 1919 y 1921, cambian el equilibrio de poder anterior, las relaciones y la composición de las clases totalmente en beneficio de la burocracia y en particular de la ministerial. Franz Neumann escribió eficazmente, a este propósito: "las posiciones decisivas sostenidas por los antiguos sindicatos de los trabajadores altamente especializados pasaron por una parte a los obreros que desarrollaban tareas técnicas de control y por la otra la gran masa de los trabajadores semiespecializados o no-especializados, que eran más difíciles de organizar. Este desarrollo afectó de una manera considerable el poder de los sindicatos, que se debilitaron aun más por la crisis económica y por el poder de los adversarios, los grandes monopolios. Las estadísticas sobre las huelgas permiten comprobar qué poco deseo de lucha les quedaba [. . .]. Los cambios en la estructura económica y la creciente impotencia concomitante del parlamento reforzaban enormemente el poder de la burocracia."[199] También aquí es donde debe buscarse la razón —a pesar de que el proceso no es de hecho determinista, y se caracteriza más bien por interrelaciones recíprocas— de la crisis de racionalidad formal dentro de la teoría del partido, sobre la que el mismo Neumann llama la atención.[200] Se trata, en realidad, de un proceso de carácter general y complejo de crisis y reclasificación de las antiguas formas de racionalidad. La disolución de las "síntesis" antiguas y de los antiguos puntos de vista "sustancialistas" es un dato con respecto al cual no se vuelve atrás. Lo que se pone de manifiesto ahora es el hecho de que el producto del "relativismo" no es la "objtividad", la *Sachlichkeit* —para usar la terminología de Ernst Bloch— sino el *Montaje:* "En el *Montaje técnico y cultural* se destruye la conexión de la antigua superficie y se constituye una nueva. Puede ser sustituida en cuanto nueva, porque se descubre que la antigua conexión es cada vez más aparente, más frágil, y es una conexión superfi-

Lo Stato democratico e lo Stato autoritario, Boloña, Il Mulino, 1973; la edición italiana que contiene la introducción de N. Matteucci, se basó en la edición inglesa: F. Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, Nueva York, The Free Press, 1957, con prefacio de H. Marcuse). [En esp., F. Neumann, *El estado democrático y el estado autoritario*, Buenos Aires, Paidós, 1968, también basada en la edición inglesa.]

199 *Ibid.*, p. 574 (tr. it., pp. 276-277) [en esp. p. 54]. Es significativo, a este respecto, el análisis de Hilferding citado por G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar*, Turín, Einaudi, 1977, p. 339.

200 *Ibid.*, pp. 579 y *ss.* (tr. it., pp. 282 y *ss.*) [en esp. p. 63 y ss.]

cial."[201] La *Sachlichkeit* sólo constituye rígidas facetas, en tanto que el *Montaje* realiza tentativas variables en el "espacio vacío" *(Hohlraum)*: "Este espacio vacío nació precisamente del derrumbe de la *Kultur* burguesa, y en él no sólo se refleja la *Rationalisierung* de otra sociedad, sino que se refleja de una manera más visible una nueva constitución de figuras a partir de las partículas de la herencia de la *Kultur* que se ha vuelto caótica."[202] "Las partes ya no concuerdan una con otra, se han separado y se han vuelto montables."[203] La "racionalidad" de la *Sachlichkeit*, llevada a sus últimas consecuencias, pone de manifiesto, en consecuencia, su congruencia con el *Denkstil* gran-capitalista: "Corresponde a la 'economía de plan capitalista' y a semejantes anomalías, con las que el capital se aferra a formas del mañana para mantener con vida las de ayer."[204]

En Bloch, este análisis se une ciertamente, de una manera discutible, a una interpretación de la economía de la ganancia como sustancialmente "anárquica". Lo que se puede señalar en ella es, sin embargo, la convicción de la insuficiencia de todos los análisis que reducen el problema de la transformación de la racionalidad a los términos de la contraposición ideológica: "racionalismo"-"irracionalismo". Una tarea directamente política del marxismo consiste en salir de esa contraposición. Bajo este proceso de transformación operan siempre dos lados: uno *directamente* capitalista y otro del que se puede usufructuar *indirectamente*. No es posible dejarle al adversario (nazi o fascista) todo lo que se presenta con las características del "mito" reduciendo todas las mitologías a puras y simples personificaciones de una economía no transparente:[205] "Al faltarle a la *propaganda* marxista todo *contraaltar* en relación con el mito, toda transformación de comienzos míticos en sueños reales, de sueños dionisiacos en sueños revolucionarios, en el efecto del nacionalsocialismo se pone de manifiesto también una parte de culpa, o sea, una culpa del marxismo vulgar demasiado malo."[206] "El mito de la sangre, la embriaguez en su con-

[201] E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Zurich, Oprecht & Helbling, 1935, actualmente en E. Bloch, *Gesamtausgabe*, Bd. 4, Francfort, Suhrkamp, 1977, pp. 221, 214.

[202] *Ibid.*, p. 215. Sobre el concepto de *Hohlraum*, espacio vacío, véase las observaciones de S. Kracauer, *Sociología como ciencia* (1922), en S. Kracauer, *Schriften*, I, Francfort, Suhrkamp, 1971, (tr. it., en S. Kracauer, *Saggi di sociologia critica*, Bari, De Donato, 1974).

[203] *Ibid.*, p. 221.

[204] *Ibid.*, p. 217.

[205] *Ibid.*, p. 196.

[206] *Ibid.*, p. 66. Aquí aparece claro el distanciamiento de Bloch con

junto, no es el servicio más deseable del *intelecto* capitalista [. . .] la niebla le da qué pensar no sólo al intelecto capitalista, sino también a la *razón comunista.*" [207] El gran capital juega precisamente la carta del irracionalismo para unificar en beneficio propio a estratos sociales completos que se encaminan a la proletarización oponiéndoles al proletariado mismo. Es típico el caso de los "empleados" que, a pesar de su proletarización, siguen sintiéndose parte de la clase media burguesa.[208] "El fascio alemán —escribe Bloch— es la turbia respuesta de la clase media *(Mitte)*, la exacta respuesta del gran capital a una crisis que afecta al mercado. El truco revisionista de la socialdemocracia y su Cámara alta: la democracia de las ilusiones del estado del pueblo, ya no tienen éxito con las masas. De este modo el capital se aferra de una manera muy amenazadora a un nuevo engaño, a un engaño mitológico y ofrece premios a todas las exigencias 'asincrónicas' que cultivan sinceramente este engaño o se han encerrado en sí mismas, de una manera ajena a la época, de una manera inconsciente. El empobrecimiento de los campesinos y de la clase media choca contra el del proletariado; de este modo, el fascismo se vuelve necesario para mantener sometido al proletariado y para apartar de ellos a los que recientemente se han convertido en proletarios." [209] Se trata

respecto a Lukács, un distanciamiento que pone de manifiesto la insuficiencia de la contraposición lukacsiana "racionalismo"-"irracionalismo"; véase la recensión, que permaneció inédita, que Lukács había dedicado a *Erbschaft dieser Zeit,* publicada ahora en varios autores, *Problemi teorici del marxismo,* Roma, Editori Riuniti-Critica marxista, 1976, pp. 235 y *ss.* Un fino análisis del pensamiento blochiano es el que presenta R. Bodei tanto en la introducción a E. Bloch, *Karl Marx* (Bolonia, Il Mulino, 1972), como en la de E. Bloch, *Soggetto-Oggetto* (Bolonia, Il Mulino, 1975).

207 *Ibid.,* p. 61.

208 *Ibid.,* p. 33. Aquí la alusión se refiere sobre todo al importante análisis que había realizado S. Kracauer, *Die Angestellten, Aus dem neuesten Deutschland,* Francfort, 1930.

209 *Ibid.,* p. 58. Las situaciones asincrónicas (y, por lo tanto, también las contradicciones asincrónicas) son las que no saltan inmediatamente a la luz del día en el tipo de producción dominante. En el capitalismo, por ejemplo, la contradicción entre capitalistas y obreros es una contradicción sincrónica; en tanto que los campesinos, que no son subsumidos directamente en la relación de trabajo capitalista, constituyen una contradicción asincrónica. Bloch toca aquí un tema fundamental: la combinación de diversas estructuras temporales, de tiempos históricos diversos. El tema —que conduce directamente a una crítica del *Historismus*— se encuentra presente también, en forma distinta, en otras fases de la cultura contemporнеa; piénsese, por ejemplo, en la tensión, tematizada por Scheler, entre

del mismo tipo de racionalidad que actúa en el *Vulgärmarxismus* —el marxismo vulgar con el que chocan sobre todo los 'empleados'— y que excluye el 'alma', que empuja a estas capas a un idealismo reaccionario." [210]

Uno de los principales motivos del interés blochiano de los años treinta se deriva sin duda de su capacidad de mantener unidos dos aspectos igualmente importantes de la cuestión: por una parte, el uso que le va dando la clase dominante a la transformación de la racionalidad, o sea, el hecho de que esta clase la utiliza en términos abiertamente reaccionarios; [211] por otra, *la circunstancia de que esa transformación es un dato de hecho en cierto modo real, en relación con la cual la misma clase obrera debe readaptar sus categorías, so pena de someterse al uso que la clase adversaria le da a esa transformación.*

Si desde cualquier punto de vista que se considere el problema (tanto desde el de la clase obrera como desde el de la clase dominante) esto es lo que se pone en juego de manera total, se comprende por qué el formalismo de la razón —y no sólo el jurídico— entra en crisis; más aún, empieza a ponerse en crisis por la exigencia de una relación más estrecha entre "ciencia" y "vida". En el momento en que la "decisión" política se convierte cada vez más en *Machtfrage* cubierta simplemente por los mecanismos de las funciones administrativas, toda demanda a cualquier *Grandnorm* se vuelve totalmente insuficiente. Aquí es donde entra en crisis el neokantismo y donde ya no puede ofrecer categorías congruentes con el viraje de los años veinte-treinta. En ese contexto es donde Heidegger le puede objetar a Cassirer que "orientarse de acuerdo con la problemática kantiana de la conciencia no sólo es inútil sino que impide justamente colocarse en el centro del problema". [212] Es cierto que Cassirer descubre claramente, en su análisis del pensamiento mítico, que las formas del pensamiento

Sinnwelt y mundo histórico real. Más adelante volveremos sobre dicha tensión.

210 *Ibid.*, p. 59.

211 *Ibid.*, p. 60.

212 M. Heidegger, recensión a E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II: *Das mytische Denken*, Berlín, B. Cassirer Verlag, 1925, en *Deutsche Literaturzeitung*, V (1928), columnas 1000-1012, en particular, la columna 1008. La recensión de Heidegger, junto con la de Cassirer al *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) de Heidegger (recientemente aparecida en las *Kant-Studien*, 1931, pp. 1-26), y a otros textos del debate entre Heidegger y Cassirer, están reunidos en E. Cassirer-M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, París, Beauschesne, 1972.

y de la intuición deben buscarse en la "forma de vida" en cuanto "etapa espiritual primitiva". Pero, concluye Heidegger, "la explicación *explícita* y *sistemática* del origen de la forma de pensamiento y de intuición a partir de la 'forma de vida' no se completa ulteriormente".[213]

Desde este punto de vista resulta particularmente interesante, la confrontación crítica entre la teoría "pura" del derecho y la jurisprudencia de orientación fenomenológica que se desarrolla entre la mitad de los años veinte y la mitad de los años treinta. Las tentativas de integración o de verdadera correccción de la *reine Rechtslehre* por medio del recurso a la crítica scheleriana del metodologismo gnoseológico[214] o a la concepción hartmanniana de la "estratificación" *(Stufenbau)* de los estratos del ser,[215] parten siempre del mismo problema: la relación entre la ciencia y la vida, o en la terminología (neokantiana) de Kelsen, entre el ser y el deber-ser. El mismo Kelsen indica, por lo demás, con precisión la dificultad ínsita en la escisión entre las dos esferas del *Sein* y del *Sollen* cuando admite que no se puede negar la existencia de una relación entre los dos sistemas presupuestos como carentes de toda relación.[216] Entre el sistema normativo y la facticidad debe existir —como se vio— no una simetría reflexiva, sino una tensión entre un *minimum* y un *maximum* de correspondencia. El carácter de validez de la norma jurídica depende siempre de la *chance* de que exista un comportamiento efectivo correspondiente a la norma. El problema de la "positividad" del derecho es por consiguiente también el "de la realidad en el interior de la esfera del conocimiento normativo".[217] Esto significa que la correspondencia entre

[213] *Ibidem.*

[214] J. Drobetsberger, "Die Begriffsbestimmung des Rechtes in der Phänomenologischen Rechtsphilosophie", *Zeitschrift für öffentliches Recht,* Bd. 6 (1927), pp. 246-258 (actualmente en R. A. Métall, *33 Beiträge,* cit., pp. 47 y ss.).

[215] H. Herz, "Das Recht im Stufenbau der Seinsschichten", *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts,* Jg. 9 (1935), pp. 283-294 (actualmente en R. A. Métall, *33 Beiträge,* cit., p. 113 y ss.). El trabajo de Herz constituye en esencia una confrontación entre la teoría pura del derecho y la teoría de la "estratificación" del mundo tal y como se presenta en la obra de N. Hartmann, sobre todo, en *Das Problem des geitigen Seins,* Berlín, W. De Gruyter, 1933 (trad. it. a cargo de A. Mariani, Florencia, La Nuova Italia, 1971). Sobre la teoría del derecho de orientación fenomenológica, cf. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951 (tr. it., Milán, Giuffré, 1965).

[216] H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre,* cit., p. 18-19.

[217] *Ibid.,* p. 45.

normatividad y facticidad del derecho (o sea la correspondencia del concepto de derecho con la positividad del derecho) conduce necesariamente a la *reine Rechtslehre* a encontrarse con el problema de la *deducción trascendental:* "La teoría del derecho orientada en sentido crítico-gnoseológico desemboca en el problema de la deducción trascendental de las categorías." [218] Y se encuentra, al mismo tiempo, con la crítica que desde hace tiempo le había hecho Scheler a la problemática crítico-gnoseológica en cuanto tal: al poner de relieve la antinomia por la que algunos conceptos generales obtenidos deductivamente de la experiencia se transforman en categorías *apriori,* que deben hacer posible el conocimiento conceptual de esta experiencia.[219] Pero sobre todo, la problemática crítico-gnoseológica conduce, por encima de esta antinomia, a un estancamiento *metodológico.* Cuando Sander, al polemizar abiertamente con Kelsen, le objeta que "El problema del objeto del derecho sólo puede apuntar a un objeto, más no a un método",[220] no hace más que reproducir el planteamiento general de Scheler, por el cual todo lo "que en la experiencia natural o en la experiencia científica funge como forma o como método, debe convertirse también, dentro de la experiencia fenomenológica, en objeto y en materia de la intuición".[221] El ámbito del derecho no puede limitarse, pues, únicamente "en forma metodológica" o sea *erkenntniskritisch,* sino debe delimitarse —si no se quiere caer en la aporía de la escisión entre *Sein* y *Sollen*— *gegenständlich,* de una manera objetiva. Pero junto con "la reducción de las categorías que deben condicionar lógicamente el objeto, a una datidad (la de la voluntad unificadora o de la comunidad) el problema de la constitución en el sentido trascendental es rechazado, ya que esas datidades constituyen una esfera del derecho delimitada objetiva y no metodológicamente, constituyen una relación de cosas *(Sachverhalt)* que Husserl definió, en general, en oposición a la teoría crítica de la ciencia, como 'categorías regionales' ".[222]

Lo que debe ponerse en discusión del planteamiento neokan-

[218] J. Dobretsberger, *op. cit.,* p. 49.

[219] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* La Haya, M. Niemeyer, 1921, p. 50.

[220] F. Sander, "Zum Verhältnis von Staat und Recht", *Archiv des öfentliches Rechts,* Bd. 10 (1926), p. 157.

[221] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik,* cit., p. 47.

[222] J. Dobretsberger, op. cit., p. 49 y cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* La Haya, M. Niemeyer, 1913, y M. Nijhoff, Den Haag, 1950 (esta edición sirvió de base a la tr. it., al cuidado de E. Filippini, Turín, Einaudi, 1965, pp. 26 y *ss.*).

tiano, típico de Kelsen, es la separación demasiado rígida entre las esferas del *Sollen* y del *Sein*. Ciertamente, ni siquiera la fenomenología es capaz de comprender la transición del ámbito real al ideal: "la descripción fenomenológica de los fenómenos dados no puede hacer otra cosa que indicar el dato de hecho de la estratificación *(Stufung)* y de que todo tipo de forma consiste en esa estratificación".[223] Las categorías de la esfera real son importantes en primer lugar, para la constitución del sistema jurídico y, en particular, para la delimitación de la esfera en cuanto tal: "Sólo *después* de esta delimitación y *después* de la constitución correspondiente de un sistema jurídico determinado puede desarrollarse, de una manera relativamente más libre, la lógica inmanente al sistema, la legalidad de la 'teoría pura del derecho' [...]. Si se ordenan tanto la efectividad real como la norma en una estructura estratificada compacta *(Stufenbau)* del ser *en su conjunto*, entonces tanto la acción de las categorías de un estrato *(Schicht)* sobre las demás, como la acción de las categorías en la esfera ideal del derecho, se ponen de manifiesto como un fenómeno fundado en la constitución *(Struktur)* de la estructura por estratos *(Schichtenbau)* y, en consecuencia como un fenómeno fundamentalmente explicable." [224]

Del mismo modo que la *Erkenntniskritik*, también la fenomenología nace, por tanto, de la disolución de la antigua "totalidad": y es más bien el punto final —como señalaba agudamente Kracauer en los años veinte— del proceso de disolución de la época de sentido.[225] En la época de sentido "el espíritu está encadenado al sentido que empapa todas las cosas". Cuando la unificación por así decirlo "natural" del mundo de sentido se derrumba, sólo puede ser sustituida por la *Weltanschauung*, o sea, por el principio determinado que permite ordenar lo múltiple. De este modo se abre un proceso paralelo y abiertamente contradictorio. Por una parte, en efecto, tan pronto como se forma el "espacio vacío" que la disolución de la época de sentido lleva consigo "lo que se creyó, en general, lo 'objetivamente' verdadero, se convierte necesariamente en una visión subjetiva". Por otra parte, nace precisamente ahora —precisamente después de la desaparición del sentido— la exigencia de un conocimiento "objetivo", valorativo, puesto que en "una época 'significativa', el carácter en sí de las confrontaciones individuales coincide con la valuación que se les

[223] H. Herz, *op. cit.*, p. 124.
[224] *Ibid.*, p. 126.
[225] S. Kracauer, "Sociologia come scienza", *Saggi di sociologia critica*, cit., p. 57.

atribuye, ya que su modo de manifestarse está ligado al sentido ineliminable".[226] La disolución del mundo del sentido permite, en cierto modo, a los sujetos "constituir múltiples sistemas para la comprensión del mundo". Esta multiplicidad de sistemas ya no puede reducirse a un sistema *único*. De este modo se pasa de la *deducción* a la *descripción:* se comprende, por tanto, por qué y dentro de qué límites se puede concebir una fundación fenomenológica de la fenomenología; el espacio sociológico coincide en gran parte con el de la fenomenología.[227] Pero al mismo tiempo se ha llevado a cabo la separación con respecto al planteamento crítico-gnoseológico en el sentido de que, más allá de un determinado umbral, la relación entre constitución *apriori* y dato de hecho se invierte en relación con el modo deductivista en que es concebido en la *Erkenntniskritik*. "Esto significa que ahora las construcciones conceptuales fundadas directamente en los axiomas ya no determinan el contexto de las experiencias —como sucedía todavía en el caso de los esquemas típicos— sino que es la experiencia la que determina por su parte la estructura de las construcciones que deben motivar su necesidad." [228]

Esto permite comprender la no arbitrariedad de la transición —en un pensador como Scheler— de *Formalismus in der Ethik* a *Probleme einer Soziologie des Wissens.* Pero permite al mismo tiempo comprender mejor cómo es posible que en el centro de la crítica fenomenológica (de Scheler) no se encuentre simplemente el neokantismo, sino la misma *Methodenlehre* weberiana. La polémica contra el neokantismo, con respecto al problema de la relación entre categorías *apriori* y multiplicidad factual —y en el fondo, por lo tanto, también con respecto al problema de la deducción— llegó a tal punto que en el cuarto Congreso de los sociólogos alemanes (Heidelberg, 1924), Max Scheler pudo reprocharle al relator contrario, en la polémica que lo contrapuso a Max Adler, que no era "un auténtico marxista, para el que el ser material del hombre precede a su conciencia", sino más bien un kantiano que "en cuanto tal, admite en el hombre leyes *constantes* de la razón [...] En esto yo mismo soy casi más 'marxista' que Adler, en la

[226] *Ibid.*, p. 77.

[227] *Ibid.*, pp. 61, 65, 74. El problema es intuido también por G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Berlín, Malik Verlag, 1923 (G. Lukács, *Historia y conciencia de clase,* México, Grijalbo, 1969, p. 129), que sin embargo sólo lo considera desde un punto de vista crítico, bajo el cual se intuye la sombra de futuras contraposiciones entre racionalismo (progreso) e irracionalismo (reacción).

[228] *Ibid.*, p. 83.

medida en que yo también reduzco la conciencia al *ser* [...] aunque no, como Marx, al sólo ser material, sino a *todo* el ser del hombre. Lo que yo no admito, a diferencia de Max Adler [...] son precisamente las leyes funcionales, constantes, inmanentes, de la conciencia y de la razón del hombre, o sea, la constancia del aparato de las categorías. Y también en este punto —obviamente sólo en este punto— mi teoría está más cerca de la teoría del positivismo y de Marx, que la de Max Adler." [229]

Con respecto a estos problemas —a la exigencia de que sea la "experiencia" la que estructure el aparato categorial que debe motivar su necesidad— no existe, además, una diferencia sustancial entre el kantismo y la "solución comprensiva" weberiana. Al reproducir casi literalmente la objeción dirigida a Adler, Scheler puede distinguir, de un modo semejante, su planteamiento del de Weber, en estos términos: "nosotros rechazamos, pues, la restricción de Max Weber de la sociología a los 'contenidos' inteligibles 'de sentido' subjetivos y objetivos [...]. Y en último análisis para nosotros vale perfectamente el principio de Karl Marx, de que el ser del hombre (y no sólo el *ser* económico, 'material', como pretende Marx) es aquel de acuerdo con el cual se rigen también todos sus posibles 'conciencia' y 'saber' y se definen los límites de su comprensión y de su extinción." [230]

En la base de la confrontación de Scheler con Weber —y se podría hacer un discurso análogo para otros sectores de la *Wissenssoziologie*—[231] no existe tanto la exigencia de restaurar la "totalidad", que aparece irremediablemente resquebrajada por el "poli-

[229] Tanto la ponencia de Scheler, como la contraponencia de Adler —sobre el tema *Wissenschaft und soziale Struktur*— están publicadas en las "Verhandlungen des 4. deutschen Soziologentages in Heidelberg am 29. und 30.IX.1924" (*Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie,* Serie 1, Bd. 4, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1925). La ponencia de Scheler (*ibid.,* pp. 118-180), junto con algunas adiciones, está reproducida en los *Probleme einer Soziologie des Wissens,* actualmente en M. Scheler, *Gesammelte Werke,* Bd. 8, Berna-Munich, Francke Verlag, 1960, pp. 65-150 (M. Scheler, *Sociologia del sapere,* con introducción de G. Morra, Roma, Abete, 1976, pp. 126-224). Para el pasaje citado cf. *ibid.,* p. 145 (tr. it., cit., pp. 218-219). Se encuentran algunas indicaciones sobre la polémica entre Scheler y Adler, en K. Lenk, *Marx in der Wissenssoziologie,* Neuwied-Berlín, Luchterhand, 1972, (tr. it., Bolonia, Il Mulino, 1975, pp. 122 y *ss.*).

[230] *Ibid.* pp. 17-18 (nota) (tr. it., cit., p. 108, nota 1).

[231] Me refiero, en particular, a K. Mannheim, *Ideologie und Utopie,* Bonn, 1929, que señala un tipo de conocimiento que, en el campo político, ya no separa interés, evaluación y *Weltanschauung* (K. Mannheim, *Ideologia e utopia,* Bolonia, Il Mulino, 1957 y 1974, p. 181).

teísmo de los valores", sino más bien la de restablecer la relación entre conocimiento de los medios y conocimiento de los fines, que la *Methodenlehre* weberiana parecía excluir. La teoría weberiana, interpretada sustancialmente como una teoría de la *Weltanschauung*,[232] no puede aceptarse íntegramente por el motivo de principio de que la *Weltanschauungslehre* "no puede intentar sustituir la metafísica".[233]

Pero vale la pena aclarar este punto. La crítica scheleriana a Weber se basa en una serie de supuestos total o parcialmente erróneos: aparece restrictiva la reducción de la *Methodenlehre* weberiana al nivel del "nominalismo" así como también la filiación, que Scheler le atribuye, con respecto a Rickert o a la *Denkökonomik* de Mach (a pesar de que aquí Scheler se refiere, sin duda, a fases de un proceso genético real);[234] es igualmente injusto el reproche de no haber tomado en cuenta la crítica al nominalismo contenida en el primer volumen de la *Logische Untersuchungen* de Husserl. Pero el carácter erróneo parcial o total de estas "atribuciones" es de por sí significativo porque permite descubrir la fisonomía (totalmente weberiana) de la *Methodenlehre* que, por oposición, Scheler construye como propia. No hay nada más significativo, a este propósito, que la identificación —paradójica después de lo que se señaló acerca de la distinta relación con la democracia weberiana con respecto a Kelsen— de la doctrina weberiana de la *Weltanschauung* con el ideal "moderno" de la democracia. No hay nada más significativo porque, al atribuirle a Weber (y a Schumpeter) un ideal científico que sería simplemente el reflejo de la "democracia moderna", Scheler le contrapone la teoría weberiana [235] del "número pequeño": "Este ideal científico (o sea, el de Weber) está ligado de hecho, desde un punto de vista esencialmente sociológico con la *democracia moderna.* Ya que distingue, en las tareas globales del conocimiento humano, precisamente las que pueden resolverse de una manera *universal-*

[232] Cf. el ensayo de Scheler sobre la *Wissenschaft als Beruf* de Weber: *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* (1922), actualmente en M. Scheler, *Gessamelte Werek,* Bd. 6, Berna-Munich, Francke Verlag, 1963, pp. 13 y *ss.*

[233] M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens, Gesammelte Werke,* cit., pp. 84 y 85 (nota 2) (tr. it., cit., pp. 148 y 278 nota 50).

[234] M. Scheler, *Max Webers Ausschaltung der Philosophie, Gesammelte Werke,* Bd. 8. cit., p. 433.

[235] La ley del pequeño número, fue formulada explícitamente, antes que por Weber, por F. Wieser, sobre todo en el libro de 1910, *Recht und Macht.*

mente humana y universalmente válida [...] Pero como la democracia, en cuanto ideal político, no puede hacer progresar a la historia por medio de una posición *positiva* de fines —la historia siempre parte, más bien, de *élites* y minorías, jefes y personas— así tampoco la ciencia puede desarrollar desde su propia intimidad un sistema de valores y de ideas, que pueda constituir la base de una *Weltanschauung*. La moral, la metafísica, la religión son *trans-científicas*." [236] No es una casualidad, pues, que Max Weber no haya podido explicar cómo era posible formar los conceptos ideal-típicos cuando el espíritu no era guiado "por un mero relevamiento de ideas" ni pudo indicar "cómo podían encontrarse aunque fuera solamente las directrices en que es lícito y posible tipificar, idealizar".[237]

Lo que se consolida, pues, es precisamente la escisión entre conocimiento de los medios (racional) y conocimiento de los fines (irracional) que se deriva de la convicción weberiana según la cual "los valores materiales sólo tienen un significado subjetivo y *no puede haber* una vía de conocimiento restrictivo de cosas y de valores objetivos".[238] Ante esta exigencia es comprensible que Weber vertiera sobre sus adversarios la crítica de racionalismo formal, que éstos hacían valer contra él.[239] Como es comprensible también que no pudiera dejar de expulsar de su constitución la *filosofía* y el *saber*. Por otra parte, en estas figuras se encarna precisamente la visión de la *esencia*, que permite superar el "dualismo" weberiano, salvando, sin embargo, la sustancia de la distinción entre el ser y el deber-ser que Weber toma de sus "maestros" Windelband y Rickert; o sea, la exigencia de la "valoratividad". "La *constitución esencial* objetiva de una esfera de contenido (que, para nosotros los no-nominalistas, existe verdaderamente), todavía no contiene en sí misma nada del valor, del ideal, de la norma. Puesto que también lo que es malo, el mal, el desvalor, tiene su esencia, ya sea su esencia de contenido ya sea su esencia de valor. Pero la esencia (y el ordenamiento esencial) del mundo delimita al mismo tiempo las dos cosas: la posibilidad de *existencia* de las cosas y la posibilidad de ser *valor* de lo existente. Y constituye por lo tanto un *puente* necesario entre lo que se separa en Max Weber de una manera pura y rígidamente dualista:

236 M. Scheler, *Max Webers Ausschaltung der Philosophie, Gesammelte Werke*, cit., p. 430.

237 *Ibid.*, p. 434.

238 *Ibid.*, p. 431.

239 *Ibid.*, p. 432.

el deber-ser, por una parte, y la efectividad valorativa existente, por la otra. El espíritu descubre en el ordenamiento esencial un ser y un ordenamiento, que aun *antes* de la distinción yace en lo que 'es' la efectividad contingente, casual, de la existencia, y en lo que ella 'debe' ser y eventualmente 'debe' convertirse." [240] Además, partir de lo *esencial* significa la posibilidad de sustraerse a la oscilación que puede encontrarse en el weberismo, entre la "postración" (especialista) frente a la empiria y el rechazo "utopista" (político) de la misma.[241] Si esta actitud se refiere, en efecto, al conocimiento histórico, abandona el único elemento que permite escapar de un historicismo débil (entendido como ratificación de lo que aconteció) y que consiste en el rescate de la tensión entre el mundo alegórico *(Sinnwelt)* y el mundo histórico real *("reale" Geschichtswelt)*.[242] El conocimiento de la historia es "en primer lugar, la comprensión del *actus,* en que, en cada instante de la historia, la historia *deviene:* el actus que, al mismo tiempo constituye lo que es nuevo en cada caso y deja inactivo lo demás, en cuanto devenido o devenido-así, por así decirlo en el pasado, como 'rastro' del movimiento dinámico de la vida. Este actus por medio del cual la historia (su contenido, sus fines, su tendencia) deviene, es precisamente, en cada instante, la *esencia* de la historia. *Lo que* penetra en el ser-devenido de lo que es históricamente efectivo y, más aún: el *'sentido'* de lo efectivo (que es totalmente inseparable de la situación histórica de hecho) es tan originalmente dependiente de este actus como delimita todo lo que debe suceder en el

[240] *Ibid.,* p. 434.

[241] *Ibid.,* p. 435.

[242] M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens, Gesammelte Werke,* cit., pp. 39-40 (tr. it., cit., p. 94). La tensión entre *Sinnwelt* y mundo histórico real sirve de base a la posibilidad de un "salvamento" del pasado (tematizado por Scheler en *Reue und Wiedergeburt, Gesammelte Werke,* Bd. 5, Berna-Munich, Francke Verlag, 1955) que es producto de la crítica al *Historismus* determinístico. Desde este punto de vista, la exigencia esgrimida por Scheler se encuentra con instancias análogas provenientes de un ambiente cultural totalmente distinto. El tema de la *Rettung der Vergangenheit* como crítica del historicismo naturalista prevaleciente en el interior de la Segunda Internacional (aunque no siempre conjurado por el marxismo de la Tercera Internacional), está muy presente en W. Benjamin (cf., a este respecto, el hermoso ensayo de F. Desideri, "La tesi sul concetto di storia di W. Benjamin" de reciente publicación en *Metaphorein,* I, (1978), núm. Baste pensar en la pequeña obra maestra que constituye el ensayo sobre "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", *Zeitschrift für Sozialforschung,* Bd. VI, cit., pp. 346 y ss., reproducido posteriormente en español en *Discursos interrumpidos I,* Madrid, Taurus, 1973, pp. 87-139.

futuro. Este actus está *antes* y *después* de su *terminus a quo* (del ser devenido, muerto) y de su *terminus ad quem*." [243]

Desde un punto de vista *sociológico*, el "nominalismo" weberiano no es más que el fenómeno de una *época de crisis*. Puede afirmarse su aversión con respecto a toda teorización de la *objetividad* de las "formas" "ahí donde un determinado mundo de formas de la existencia humana y de la cultura *(Kultur)* está *en disolución*". Así se explica también su aversión a "cualquier idea de estructuralidad *(Gestaltheit)* del ser".[244]

Poco importa —o más bien es profundamente sintomático— que gran parte de las objeciones schelerianas permanecen, de hecho, y están comprendidas de nuevo en *el interior* del weberismo. Como también es significativo que el blanco polémico de Scheler sea más bien la *Methodenlehre* weberiana y no los escritos que, a partir de *Parlament und Regierung*, a través de la funcionalización del concepto de democracia a un *determinado* concepto de parlamentarismo, dan la imagen de una relación diversa (que ya no es de escisión) entre el saber técnico-burocrático y la política. Pero hay todavía otro punto que debe señalarse: la instancia —mediada técnicamente por la visión de las "esencias"— de una reconciliación entre la esfera del ser y la esfera del deber-ser no se refiere, de hecho, a un regreso a las "síntesis" clásicas. La tensión entre la *Sinnwelt* y el mundo histórico real, le permite en efecto a Scheler evitar toda visión sustancialista del proceso histórico en cuanto determinado por un fundamento *único*. En ese sentido, es correcto —según Scheler— el cuestionamiento de la teoría marxista llevado a cabo por Schumpeter con respecto al problema del imperialismo,[245] como es correcta la fundación "psicológica de la teoría 'dinámica' del interés del capital" que presenta en su *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, y en el que parecen repro-

[243] M. Scheler, *Max Webers Ausschaltung der Philosophie, Gesammelte Werke*, cit., p. 435.

[244] *Ibid.*, pp. 436-437.

[245] M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens, Gesemmalte Werke*, cit., p. 48 (tr. it., cit., p. 103). Al explicar el concepto de imperialismo como una especie de *atavismo*, Schumpeter se refiere claramente a la permanencia de formas pasadas y, en consecuencia, a la posibilidad de una relación no directa (causa-efecto) entre la estructura y superestructura. Su análisis terminaba, de este modo, siendo una comprobación en el campo de la tensión entre *Sinnwelt* y mundo histórico real y de la consiguiente posibilidad de una *Rettung der Vergangenheit*. Se presenta de este modo nuevamente, por otra parte, el problema que había planteado Bloch al distinguir entre contradicciones sincrónicas y contradicciones asincrónicas (cf. *infra*, nota 209).

ducirse más bien los análisis de Rathenau y de Sombart que los de Weber.[246] Lo que es sintomático también en este caso, con respecto al problema de la disolución de las visiones sustancialistas, es, sin embargo, el fin de la filosofía de la historа hegeliana y de lo que ésta representaba: "Lo que Hegel llamaba 'astucia de la idea' es sólo el trasplante del sistema liberal y estático de las armonías, tan apreciado en el siglo XVIII, a la dinámica de la sucesión de las etapas históricas [...]. Pero ni siquiera las secuencias de la historia real determinan de una manera unívoca el contenido de sentido y de valor de la cultura espiritual [...]. Lo *que* se explica, si es capaz de ser explicado, es siempre incomparablemente más complejo y más rico que lo que correspondería a una determinación 'unívoca' a través de los factores reales." [247]

La *Wissenssoziologie* no retorna, pues, a los antiguos puntos de vista sustancialistas, porque el "pluralismo" más bien las ha connaturalizado.[248] Sólo que su esfuerzo principal está dirigido a la forma particular de *sociología de los conceptos* —uno de cuyos pocos ejemplos es la *Politische Theologie* de Carl Schmitt— que sirve para descubrir las "profundas *analogías estructurales* que existen entre las estructuras de los contenidos tanto del saber físico como del psíquico y, además, del 'saber' metafísico y religioso, y la estructura, la organización de la *sociedad* y, en la época política, la obra de dominio de los componentes sociales".[249] La individualización de la existencia de esas analogías estructurales, precisamente, permite a la sociología del saber comprender un hecho de suma importancia: el hecho de que no sólo existe una relación mucho más estrecha de lo que se piensa ordinariamente, entre la *metafísica* y la *ciencia* sino que además, la disolución de una metafísica no puede ser nunca obra de la ciencia, sino únicamente de "*nuevas* metafísicas".[250] Por esto, la metafísica no puede ser sustituida por la historia relativista de las visiones del mundo. La *Weltanschauungslehre*, con su relativismo —la pluralidad de los puntos de vista— establece también una relación *excesivamente externa* entre los "puntos de vista" (o sea, entre la elección, el

[246] *Ibid.*, p. 129 y nota 1 (tr. it., cit., pp. 200 y 284 nota 124). Cf. W. Sombart, *Der Bourgeois*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1913 (W. Sombart, *Il borghese*, Milán, Longanesi, 1978, pp. 133-134). Sobre la distinción que Scheler establecía entre Sombart y Weber cf. M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Berna-Munich, Francke Verlag, 1955, pp. 343 y *ss.* y, en particular, p. 362.

[247] *Ibid.*, p. 40 (tr. it., cit., pp. 94-95).

[248] *Ibid.*, pp. 25-26 (tr. it., cit., p. 77).

[249] *Ibid.*, pp. 58-59 (tr. it., cit., p. 121).

[250] *Ibid.*, p. 88 (tr. it., cit., p. 153).

valor) y el saber técnico-científico. La vida, lo irracional —la *política*— todavía está centrada totalmente *de este lado* de la práctica científica que, en cuanto tal, sigue siendo "valorativa": se vuelve a presentar, bajo otra forma, el problema de la "deducción", la antinomia del dualismo atribuido (no importa si erróneamente) a Weber. En realidad, ese carácter valorativo es precisamente el que, viéndolo más de cerca —como lo permite la relación que la *Wissenssoziologie* establece entre metafísica, ciencia y política— resulta sobremanera dudoso. La voluntad de saber se basa, en efecto, en un instinto que sin duda forma parte "de la gran familia de los instintos de *poder (Machttriebe)* y está íntimamente ligado con los instintos de construcción y de juego".[251]

Ahora bien, la *inteligencia práctico-técnica* "guarda la más estrecha correlación con este instinto de dominio y de poder espiritualizado. Para el origen de la 'inteligencia práctica' es esencial el hecho de que en el condicionamiento [. . .] aun de la sensación y percepción más simples por parte del instinto y de la atención, ya está formado también nuestro mundo *natural* de la percepción, de tal modo que las constantes correspondientes y las regularidades de los procesos naturales efectivos tienen, por principio, una *perspectiva* y una *chance mayores* de ser registradas por las sensaciones y percepciones, que lo que es relativamente inconstante y temporalmente irrepetible".[252] Y es también el mismo instinto de dominio y de poder —y no la razón pura (del racionalismo y de Kant) ni la experiencia sensible (de los empiristas)— lo que sirve de base a la convicción, existente y dominante en todas las investigaciones, de una *regularidad espacio-temporal de la naturaleza.*

Si esto es exacto, las consecuencias son sumamente importantes: la elección, el "valor" —la *política*— no están de hecho *de este lado* de la técnica-ciencia neutral y "valorativa"; *todo lo contrario, la técnica y la política se combinan intrínsecamente, la "ciencia" está invadida por nervaduras constituidas por "elecciones" y valores.* "La técnica —escribe Scheler— no es de ninguna manera sólo una 'aplicación' aposteriori de una ley meramente contemplativo-teórica, que está determinada exclusivamente por la idea de la verdad, de la observación, de la lógica pura y de la matemática pura. Sino es más bien la voluntad de dominio y de dirección [. . .] la que codetermina tanto los métodos de pensamiento y de intuición como también los fines del pensamiento científico."[253]

[251] *Ibid.*, p. 65 (tr. it., cit., p. 126).
[252] *Ibid.*, p. 67 (tr. it., cit., pp. 128-129).
[253] *Ibid.*, p. 93 (tr. it., cit., pp. 158-159).

Pero ciencia, metafísica y política *no* son campos privados de relaciones entre sí. La ciencia actual es el producto de dos crisis sucesivas: la crisis del mecanicismo de los siglos XVIII y XIX y la del positivismo relativista derivada de aquélla. Entre la ciencia y la *democracia parlamentaria* se estableció, para toda la época del liberalismo, una relación íntima basada en presupuestos y exigencias comunes: ante todo, "la fe universal en que la *discusión libre,* la proposición y reproposición de tesis contra tesis, de opiniones contra opiniones, pudiera conducir, tanto en la ciencia como en el estado en general, a la verdad y a lo 'correcto' desde el punto de vista político".[254] Con Kant entra ya en crisis la fe en "las verdades eternas de la razón" y en el antiguo derecho natural que había constituido en cierta medida, el sostén de la verdad "sustancial" que había asegurado la unidad del mundo medieval. La imagen unitaria del mundo es destruida por obra "del pensamiento totalmente relativista de la ciencia *positivista* y, al mismo tiempo, por obra de la democracia parlamentaria de la época liberal".[255] "La fe en la discusión sin fin, como método para encontrar la solución correcta" sustituye ahora a la metafísica racional del pasado. Ésta es fe común a dicha fase de la ciencia *y al mismo tiempo* a la democracia parlamentaria, la que llegó a existir después de la época liberal. "Tanto en un caso como en el otro", tanto en la ciencia como en la democracia parlamentaria, "el ejecutivo está *subordinado* al legislativo, la forma y el poder, a la 'ley' ".[256] La *teoría de las visiones del mundo* no es otra cosa que "la imagen teórica de este parlamentarismo democrático [...] en el que se discute sin decidir; en el que sin embargo se renuncia conscientemente a convencerse entre sí aduciendo razones como las que presuponía el parlamentarismo en su periodo de esplendor".[257]

El resultado del espíritu de la *nueva época* es la pérdida de confianza en la posibilidad "de encontrar lo correcto y lo verdadero a través del balance de tesis y antítesis, tanto en la *política* como en la esfera de la *ciencia":* de ahí surge la degeneración de los partidos y la consolidación del "convencionalismo" dentro de la ciencia.[258] Y aquí vuelve a imponerse la exigencia de una "democracia combativa y eminentemente *liberal* de *'élites'* relativamente

[254] *Ibid.,* p. 180 (tr. it., cit., p. 260).
[255] *Ibid.,* p. 181 (tr. it., cit., pp. 260-261).
[256] *Ibidem.*
[257] *Ibid.,* p. 84 (tr. it., cit., pp. 148-149).
[258] *Ibid.,* p. 182 (tr. it., cit., pp. 261-262). Scheler considera el convencionalismo como equivalente al pragmatismo. Cf. a este respecto, M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit, ibid.,* pp. 193 y *ss.*

'pequeñas' ".[259] Sólo esta democracia elitista puede constituir —según Scheler— el antídoto para los movimientos (de derecha y de izquierda) que surgieron "en oposición a los mecanismos cada vez más inciertos de la democracia parlamentaria" y que adoptaron tendencias cesaristas y dictatoriales. Sólo una democracia elitista será capaz de satisfacer, además, la necesidad "metafísica" que se evidencia en estos movimientos de oposición a la democracia parlamentaria.[260]

El resultado más interesante de la confrontación crítica de Scheler con el neokantismo —encontrado por él bajo la forma de teoría relativista de las visiones del mundo— es sin duda la combinación que descubre, por ese camino, entre *metafísica, ciencia y política.* Y en particular, la relación entre "técnica" y política —el carácter, *ya no exterior,* de la segunda con respecto a la primera— llama la atención sobre el nudo teórico-político real, sobre una *transformación real de la forma de la política.* La antigua oposición entre *Kultur* y *Zivilisation,* la crítica del carácter des-espiritualizante de la *Mechanisierung,* constituyen más bien recuerdos lejanos. Cuando Scheler admite que una metafísica no puede ser destronada por la ciencia y por la técnica, sino únicamente por una *nueva metafísica,* plantea concretamente el problema de la metafísica congruente con el espíritu de la nueva época, nacida de la disolución de la metafísica (sustancialista) de la época liberal y por la crisis del relativismo, que se tradujo, políticamente, en una forma de democracia parlamentaria, la cual —habiendo perdido toda su confianza en la posibilidad de llegar a la "verdad", a través del debate— se limita más bien a *discutir sin decidir.* El fascismo y el nazismo —que parecen haber encontrado su portavoz oficial en Oswald Spengler—,[261] por una parte, y el bolchevismo y el comunismo por la otra, son igualmente síntomas de la disolución de la metafísica del *laissez-faire,* de la ideología que servía de base no sólo al liberalismo, sino también al socialismo de la antigua socialdemocracia. Ciertamente, los que provienen de la extrema derecha y de la extrema izquierda son "mitos" falsos y metafísicas nebulosas; expresan de algún modo la exigencia de la que surgieron, o sea, de una compenetración distinta entre racionalidad y vida. La seducción que puede ejercer un evento excepcional como el comunismo de Rusia no se encuentra ciertamente en el modelo de organización de la producción que éste ofrece, sino, en la configuración que se vuelve cada vez más problemáti-

[259] *Ibid.*, p. 84 (tr. it., cit., p. 148).
[260] *Ibid.*, pp. 178-179 (tr. it., cit., p. 258).
[261] *Ibidem.*

ca, entre el "comunismo religioso" y el "capitalismo irreligioso". Confrontación en la que —como señala Keynes en 1925— las ventajas que puede ofrecer el "capitalismo irreligioso" van disminuyendo cada vez más: "Nosotros creíamos que el capitalismo moderno no sólo era capaz de conservar los niveles actuales de vida, sino de llevarlos a donde estaríamos relativamente libres de preocupaciones económicas. Actualmente dudamos de que el empresario nos conduzca a una tierra mejor que en la que estamos. Como instrumento es tolerable; como fin no responde a las exigencias. Comenzamos a preguntarnos si las ventajas materiales de tener los negocios y la religión en compartimientos separados es suficiente para equilibrar las desventajas morales." [262] Mientras, como en el protestantismo, estuvo viva la creencia en un "paraíso" ultraterrenal, o bien, como en la fe progresista, se creyó que los negocios realizarían en una segunda época, el paraíso terrestre; mientras existieron estas convicciones fue posible mantener separados los "negocios" y la "religión". Pero desde el momento que desaparecen estas seguridades, según las cuales el paraíso "no está hoy en otra parte y mañana aquí, debe estar aquí y ahora o no existirá nunca. Si el progreso económico no contiene un objetivo moral, se concluye que no vale la pena sacrificar ni siquiera por un instante la ventaja moral por la material; en otras palabras, ya no podemos mantener los negocios y la religión en dos compartimientos estancos del alma." [263]

El hecho de que Keynes [264] desarrollara estas consideraciones en un momento en que, por una parte, el problema del incremento de la productividad del trabajo (a nivel internacional) ocupaba el lugar central y, por otra, se encontraba con la dificultad de un proceso de producción en que se acentuaban cada vez más los perfiles políticos, permite descubrir el sentido de la necesidad de una com-

[262] J. Maynard Keynes, *Essays in persuasion* (1931), J. M. Keynes, *Esortazioni e profezie*, Milán, Il Saggiatore, 1968 (y Milán, Garzanti, 1975), p. 230. Scheler mismo es el que recuerda las posiciones de Keynes en las últimas páginas de *Probleme einer Soziologie des Wissens, Gesammelte Werke*, cit., p. 189 (trad. it., p. 271).

[263] *Ibidem.*

[264] Las teorías de Keynes eran seguidas con atención por los intelectuales alemanes, incluso por la posición que había adoptado acerca del problemas de las "reparaciones". Es significativo, por ejemplo, el juicio de Troeltsch sobre Keynes (*Spektator-Briefe, cit.*). M. Scheler, al referirse al libro de Harald Wright, *Die Bevölkerung* (Berlín, 1924) cuya introducción había sido escrita precisamente por Keynes, señala el problema de la relación entre la reactivación de la productividad del trabajo (recuperación del desarrollo capitalista) y el control de la población (el problema "sexual" como síntoma del fin del *laissez faire*).

penetración estrecha entre "negocios" y "religión". Detrás de esta necesidad no es difícil descubrir las transformaciones de una forma de la política —y en consecuencia, del modo de gobernar— que no sólo debe basarse en el control del ahorro y de la inversión,[265] sino que sobre todo no puede ser indiferente a los "problemas sexuales", a los del alcoholismo y de la droga, a la cuestión demográfica,[266] o sea, a todos los elementos que constituyen aspectos, que aunque secundarios no pueden descuidarse, de la "racionalización de la composición demográfica" que constituyen el producto necesario de la restructuración de la producción de los años veinte.[267]

Si se consideraba nuevamente desde este punto de vista, el tema de la "metafísica" no sólo se presentaba lleno de nudos reales, sino que podía adquirir hasta una valencia crítica en relación con el "mecanicismo" excesivo que dominaba no sólo en el antiguo liberalismo, sino también en el antiguo socialismo de la socialdemocracia.[268]

7. DERECHO "CONCRETO" Y CAPITAL MONOPOLISTA

En el cuarto congreso de los sociólogos alemanes (1924) —al que ya se hizo alusión anteriormente— Max Scheler se había defendido a sí mismo y a su *Wissenssoziologie* de la acusación que le

265 J. M. Keynes, *Esortazioni e profezie*, cit., p. 238.

266 *Ibid.*, p. 247 y ss.

267 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto Gramsci bajo el cuidado de V. Gerratana, Turín, Einaudi, 1975, pp. 2140 y *ss.* Y cf. al respecto, B. de Giovanni, *Crisis orgánica y estado en Gramsci*, en Varios autores, *Teoría marxista de la política*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 89, México, 1981, pp. 247 y *ss.*

268 Me refiero al papel que desempeña la "teología" no sólo en Scheler o en Carl Schmitt, sino en el mismo Benjamin. Sobre la teología como complemento del marxismo, después del shock representado por el pacto Hitler-Stalin, insiste G. Scholem, "Walter Benjamin und sein Engel", en Varios autores, *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Francfort, Suhrkamp, 1972, p. 129 (actualmente en G. Scholem, *Walter Benjamin e il suo angelo*, Milán, Adelphi, 1978, p. 58), aunque la interpretación que da Scholem de la relación de Benjamin con el marxismo no está de ninguna manera libre de facciosa parcialidad. Sobre la relación entre Benjamin —sobre todo el Benjamin de *Ursprung des deutschen Trauerspiels*— y el Carl Schmitt de la *Politische Theologie*, cf. M. Cacciari, *Intransitabili utopie*, apéndice a H. von Hoffmannsthal, *La Torre*, Milán, Adelphi, 1978.

había dirigido Max Atler[269] de haber expuesto teóricamente una especie de tesis de la "decadencia" de Occidente, no muy distinta de la formulada en el *bestseler* de la cultura weimariana,[270] que es *Der Untergang des Abendlandes* de Oswald Spenger.

Aun contando la decisión de Scheler de distinguir su posición de la de Spengler, es innegable que la alusión de Adler no carecía de fundamento. Y esto no tanto porque en la obra de Scheler se pusiera de manifiesto con fuerza particular la idea del "ocaso", que, según Adler, era el producto de la desilusión de la *Kultur* burguesa que, con la guerra, había adquirido tintes imperialistas, plegándose así de una manera servil a la presión de la ideología de la clase dominante.[271]

Por lo demás, no era éste tampoco el sentido del *Untergang* spengleriano. Más bien eran otros los temas que aproximaban algunas conclusiones schelerianas a la posición de Spengler; en primer lugar, la crítica del parlamentarismo y, en segundo lugar —y sobre todo—, esa suerte de primacía de la "técnica" que nacía de la forma de conciencia —por parte de Scheler— del carácter ya no "inocente" *(simplemente aplicativo)* de la técnica misma, o sea del descubrimiento de su relación con el *Machttrieb.*

Por lo demás, el hecho de que la operación spengleriana no estaba ligada con ninguna "reacción romántica", ya lo había comprendido muy bien Thomas Mann. Al evaluar *Der Untergang des Abendlandes* en *Von deutscher Republik,* Mann había definido, precisamente, la actitud de Spengler como "equivocada, presuntuosa y 'cómoda' hasta una extremada inhumanidad". Sería distinto, proseguía Mann, "si esta actitud ocultara una ironía, como nosotros creíamos al principio: si su profecía fuera un medio polémico de defensa. Realmente una cosa como la 'civilización', que según

[269] Cf. *infra,* (nota 229).

[270] Sobre la suerte de *Untergang des Abendlandes,* en los años de Weimar, cf. L. Febvre, "Deux philosophies opportunistes de l'histoire: de Spengler à Toynbee", *Revue de Métaphysique et de Morale* (1936) (actualmente en L. Febvre, *Problemi di metodo storico,* Turín, Einaudi, 1976, pp. 85-90), que da, sin embargo, una explicación en términos —si así puede decirse— de historia de la historiografía; es distinto y más penetrante el análisis de T. W. Adorno, "Spengler dopo il tramonto" (1938), en *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft,* Francfort, Suhrkamp, 1955 (tr. it., Turín, Einaudi, 1972).

[271] M. Adler, *Die Aufgabe der Jugend in unserer Zeit,* publicado como apéndice a la 2a. ed. de *Neue Menschen,* Berlín, Laubsche Verlagsbuchhandlung, 1926 (M. Adler, *Il socialismo e gli intellettuali,* Bari, De Donato, 1974, p. 318).

Spengler es la etapa final biológicamente inevitable de cualquier clutura y por ol tanto también de la 'occidenta', puede predecirse, no para que suceda, sino para que *no* suceda, y en consecuencia, preventivamente, a modo de conjuro espiritual; y yo pensaba que se trataba de esto."

"Pero cuando supe que este hombre pretendía que se tomara en serio su profecía de calcificación como verdaderamente positiva, y que en este sentido instruía a la juventud, o sea, la exhortaba a no despilfarrar su corazón por caridad y su pasión por cosas como la cultura, el arte, la poesía, la formación espiritual, sino a atenerse a lo que constituye exclusivamente el porvenir y que es necesario querer, para poder querer todavía algo: al mecanismo, a la técnica, a la economía o cuando mucho a la política; [...] entonces volví la espalda a tanta hostilidad y alejé su libro de mi vida, para no tener que admirar lo que es perjudicial y hasta letal."[272]

El juicio de Mann es en muchos aspectos ilustrativo, porque permite descubrir el carácter estructurado de la ubicación de la *inteligencia* alemana en esa fase política y cultural, que se abre después de la renuncia a la antigua *Kultur* y permite ver el carácter diferenciado del análisis, que llevaron a cabo los diversos sectores de la inteligencia alemana acerca de ese *viraje epocal que marca de algún modo (aunque sea en forma diversa) el encuentro de los intelectuales con la política.* La aceptación de la república como "destino", la adopción de una posición en favor de la democracia, determinada por el fin del carácter separatista de las potencias que constituían tradicionalmente el estado, marcan, como se vio, el nacimiento de nuevas responsabilidades, políticas, tanto para la clase burguesa, como, en particular, para el estamento intelectual. Lo que es característico, por otra parte, en esta actitud, es la *forma* en que se considera el encuentro con la política. Al examinar el problema desde este punto de vista, es difícil escapar a la sensación de que el elemento decisivo, en la determinación de la forma de ese encuentro, es la evaluación del viraje ínsito en el derrumbe de los antiguos "poderes": o sea, la evaluación de la transformación que se produce con ella en la forma misma de la política. O de una manera más determinada: *es difícil sustraerse a la impresión de que, a pesar de todo —a lo largo de la vertiente que tiene en Mann, y no sólo en él, un representante significativo— reaparece una concepción mediadora-reconciliadora de la*

[272] T. Mann, "Von deutscher Republik", cit., pp. 41-42 (tr. it., pp. 145-146).

política, en que al intelectual le corresponde la tarea de "mediador" del tránsito de la antigua "Kultur" a la nueva "Zivilisation".

Surge de aquí —o, por lo menos *también* de aquí— el *destino* de la cultura moderada, liberal-democrática, de la república de Weimar. Surge de aquí, al mismo tiempo, la suerte y la novedad —*reaccionaria* cuanto se quiera— de la "cultura de la técnica", de la que emerge una hipótesis distinta de encuentro entre intelectuales y política, determinada por la fusión entre política y vida y entre técnica y política, en que el proceso de difusión de la política está estrechamente ligada con el surgimiento —sólo aparentemente contradictorio— de visiones "centralistas".

Sigue siendo exacta de todos modos la evaluación hecha por Mann acerca de la tarea que se proponía cumplir *Der Untergang*. Partiendo de la convicción de que "la época actual es una fase civilizada, no una fase culta",[273] y de la aceptación plena y consciente de este predominio de la *Zivilisation*, Spengler resume de este modo la función "pedagógica" que podría ejercer su libro en las generaciones jóvenes: "Si bajo la influencia de este libro, algunos hombres de la nueva generación se dedican a la técnica en vez de al lirismo, a la marina en vez de a la pintura, a la política en vez de a la lógica, harán lo que yo deseo, y nada mejor, en efecto, puede deseárseles".[274] La separación entre "filosofía" —como saber general— y ciencias especiales se resolvió, en efecto, totalmente en perjuicio de la primera, en el sentido de que no significó, en último análisis, más que la pérdida de contacto con la realidad, por parte de la filosofía y, finalmente, el hecho de que ya no es ésta (en cuanto saber general) la que produce el conocimiento. La filosofía que se apoya en la realidad y produce al mismo tiempo conocimiento es más bien *la que está diseminada en el pluralismo de las ciencias especiales*. Lo que les falta a los filósofos de la época más reciente es "cierta relevancia en la vida real. Ninguno de ellos ha ejercido un influjo determinante [. . .] en el desarrollo de la técnica moderna, en los transportes, en la economía política, en algún dominio de la gran realidad. Ninguno ha significado nada para la matemática, para la física, para la ciencia del estado [. . .]. Cuando tomo en mis manos un libro de un pensador moderno me pregundo si sabe, en general, algo de los hechos de la política mundial, de los grandes problemas de las metrópolis, del capitalismo, del futuro del estado, de las relaciones de la

[273] O. Splenger, *Der Untergang des Abendlandes*, Munich, Beck, 1918-1922 [O. Splenger, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 12a. edic., 1976, p. 72].

[274] *Ibid.*, p. 73.

técnica con el fin de la civilización, del problema ruso, de la ciencia [. . .]. Y yo sostengo que muchos inventores, diplomáticos y financieros, de hoy son mejores filósofos que todos esos que se dedican al vulgar oficio de la psicología experimental." [275] Así se explica también la transformación del perfil tradicional del intelectual, que es también el producto de la subordinación de la ciencia a las técnicas, en que se manifiesta el carácter ya no neutral de la misma "técnica": "el hecho de que en la actualidad el docto, el hombre de ciencia ya no se aparte del mundo, el hecho de que la ciencia se ponga con frecuencia al servicio de la técnica y de la ganancia mostrando la máxima comprensión para todo esto, es señal de que ya está en decadencia el tipo puro, y de que el periodo de oro del optimismo intelectual, de la que él era la expresión viviente, pertenece ya al pasado".[276]

El "tipo puro" entra en crisis porque la fusión entre la ciencia y la vida —la fusión reivindicada, en distintas formas, *contra* el dualismo kantiano— es indirectamente la fusión entre la ciencia y la política: introduce la vida —o, también, la política— *dentro de la constitución de los especialismos.* La historia, en efecto, "*no* es la 'historia de la cultura', en sentido antipolítico, como les gustaba creer a los filósofos y a los doctrinarios de todas las civilizaciones nacientes, aun a los de nuestros días", sino es, por el contrario, una historia de luchas políticas, de contraposiciones y contradicciones que no dejan intacto ningún "círculo": "*Entendida en sentido superior, la política es vida y la vida es política.* Quiérase o no, cada hombre está contenido en este mundo hecho de lucha, como sujeto o como objeto, sin una tercera posibilidad." [277]

Pero si la política coincide con la "vida", si es —como dice Spengler— una "forma viviente", que se conserva como tal sólo dentro de los límites en que está "en forma",[278] no hay nada más inútil que la tentativa de encerrar este movimiento viviente en una forma superada y que se ha vuelto vacía. Pero esto es precisamente lo que se trata de hacer con el parlamentarismo nacido de la revolución burguesa, actualmente en plena decadencia: "Conservar la forma aun en perjuicio propio: la posibilidad del parlamentarismo se basa en este entendimiento *aunque ya está superada precisamente por el hecho de que esta posibilidad se realizó.*" [279] La supervivencia del parlamentarismo está ligada a su condición de for-

[275] *Ibid.*, pp. 76, 77.
[276] *Ibid.*, *pp.* 1184-1185.
[277] *Ibid.*, p. 1171.
[278] *Ibid.*, t. II, p. 547.
[279] *Ibid.*, p. 1292.

ma vacía, mera representación de la que ya se han alejado los verdaderos poderes decisionales. Desde el momento que se formó la gran *metrópoli* como centro de intermediación financiera, "el espíritu piensa, pero es el dinero el que dirige".[280] La formación de grandes imperios financieros y la consolidación del proletariado urbano en las grandes metrópolis desarrollan, desde este punto de vista, una operación opuesta que objetivamente termina, no obstante, por conspirar por la unidad al quitarle su sentido al parlamentarismo, al mismo tiempo que se desplaza a otra parte el centro de gravedad de la decisión política: "tan pronto como la forma deja de tener la fuerza de atracción propia de un ideal joven por el que se va a las barricadas, entran en acción medios extraparlamentarios empleados para alcanzar el fin a pesar del voto o sin el voto, entre los que están el dinero, la presión económica y sobre todo la huelga. Ni las masas de las grandes ciudades, ni las fuertes individualidades tienen un verdadero respeto por esta forma desprovista de profundidad y de pasado, y tan pronto como se dan cuenta de que es *sólo* una forma, ésta se convierte también en una máscara y en una larva [...]. El centro de gravedad de la gran política [...] se transferirá de hecho [...] a grupos privados y a la voluntad de personas aisladas. La guerra mundial terminó casi con esta evolución." [281]

La obra de Spengler contiene, pues, al mismo tiempo, *una ideología y un análisis de la crisis.*[282] Permite entrever que, en realidad, en la república de Weimar queda ya muy poco de "liberal",[283] tanto desde el punto de vista de la estructura económica como desde el de la estructura política. Por lo que resulta confirmada la exactitud de la tesis de que la "reorganización" de la clase burguesa en Europa, después de la guerra mundial, no se resuelve de hecho en una pura y simple restauración del antiguo régimen liberal, sino más bien en una forma institucional nueva, que, una vez que se le ha quitado la importancia a la intermediación parlamentaria, vuelve a conferir —"en forma corporativista"— el poder decisional a las partes sociales y concentra, al mismo tiempo, en los aparatos estatales —de una manera "centralista"— la tarea de llevar a cabo la transacción entre las clases.[284] Se palpa

280 *Ibid.*, p. 1271.

281 *Ibid.*, p. 1292.

282 L. Paggi, "Splenger e Sombart: l'idea del tramonto", *Rinascita,* 21 de julio de 1978.

283 G.E. Rusconi, *La crisi di Weimar,* cit., p. 93.

284 C.S. Maier, *Recasting Bourgeois Europe,* Princeton, Princeton University Press, 1975.

aquí el modo en que las visiones "pluralistas" se trastocan paradójicamente en lo contrario —entre los años veinte y treinta. Los que pretendían disminuir el papel independiente de la burocracia sostenían en Alemania la conveniencia de establecer acuerdos directamente entre las partes sociales. Por una verdadera heterogénesis de los fines, esta política se trastoca, dentro de la actuación política, en un acrecentamiento del poder de la burocracia. En 1931 dejó de funcionar en Alemania —como lo demostró eficazmente Franz Neumann— el sistema de establecer acuerdos salariales, por ejemplo. La intervención del estado en los arbitrajes entre las partes, estaba prevista como un instrumento extraordinario de intervención. En la práctica, la intervención del estado se convirtió muy pronto en la práctica habitual.[285]

No obstante, otros elementos contribuyen al mismo tiempo a la desautorización del parlamento. Vale la pena remontarse, a este propósito, a la discusión que se despertó —hacia el final de los años veinte— acerca de los artículos 109 y 153 de la constitución de Weimar (o sea, alrededor de los artículos concernientes a la igualdad frente a la ley y al problema de la libertad, respectivamente).

Ya se señaló el carácter "dualista" de la *Verfassung* weimariana. Está el hecho de que la tentativa de sus fundadores consistía en cierto modo en hacer algo distinto de las constituciones meramente liberales dentro de los límites en que se basaba en la idea de que ya no se limitaba a "garantizar" sino que era "responsable".[286] Y además, ya no había en ella derechos que continuaran siendo "inmutables" frente al estado. Sobre todo en las secciones dedicadas al ordenamiento de la economía, permanecía ciertamente la duda fudamental de si era posible llegar a una armonización de los intereses opuestos que la constitución trataba de conciliar. En este contexto en donde debe situarse el renacimiento del interés por el "estado" de derecho —renacimiento que se desarrolla en concomitancia con la obsolescencia de la aspiración "social" que servía de base a la constitución y con el refortalecimento de impulsos hacia intereses individuales— en que se sitúa también el debate sobre los artículos 109 y 153.

De acuerdo con su aspiración democrática, la constitución de Weimar adopta una posición favorable al antiguo *Rechtsstaat,* por

[285] F. Neumann, "Der Funktionswandel des Rechtsgesetzes", *Zeitschrift für Sozialforschung,* cit., p. 574 (tr. it., cit., p. 276).

[286] O. Kirchheimer, *Die Gresen der Enteignung,* Berlín-Leipzig, W. de Gruyter, 1930, actualmente en O. Kirchheimer, *Funktionen des Staats und der Verfassung,* Francfort, Suhrkamp, 1972, p. 251.

lo menos dentro de los límites en que éste puede ser utilizado tomando en cuenta el papel distinto que tiene ahora el proletariado y la adaptabilidad de su sistema de equilibrio a una época caracterizada por la existencia de grandes organizaciones de clase.[287] El renacimiento del interés por el *Rechtsstaat* no se caracteriza, sin embargo, en este sentido, que podría definirse "progresivo", sino por una tendencia de carácter regresivo. Y, de este modo, basándose en el artículo 109 ("todos los alemanes son iguales ante la ley") se deseaba inducir a rechazar las leyes que pesaban sobre la clase económica más fuerte, quitándole, así al concepto de igualdad su rasgo social y reduciéndola a su acepción meramente formal.[288]

Algo semejante sucede con el artículo 153, que establece que "la propiedad está garantizada por la constitución" y que "su contenido y sus barreras provienen de la ley". En este punto es donde se enciende la discusión ya sea sobre las "barreras", sobre los límites de la propiedad, ya sea sobre el problema de la *Enteignung*, de la expropiación; y en este punto es donde se empieza a entrever al mismo tiempo —precisamente a través de la discusión aparentemente jurídica— el cambio de las relaciones de fuerza producido en la década siguiente al nacimiento de la *Verfassung*. En el espíritu de sus fundadores, las "barreras" impuestas a la propiedad no eran, en efecto, ciertamente los límites inmanentes al sistema económico capitalista, sino eran más bien —como escribía Kirchheimer en 1930— los de la *Wertsetzungen*, de las posiciones de valores "que el estado está autorizado a imponer a la propiedad aun por motivos no capitalistas",[289] por lo que la misma expropiación no era más que un sub-caso derivado del principio general de la limitación de la propiedad.[290] Y en esto, la constitución de Weimar no hacía más que unirse a todas las constituciones europeas contemporáneas que, a diferencia de las del siglo XIX, se caracterizan por una *"medida menor de defensa de la propiedad"*.[291] El cambio en las relaciones de fuerza, sin embargo, hizo que este artículo precisamente encontrara la máxima hostilidad. Se esgrime contra el principio de la expropiación, su inadmisibilidad (su inconstitucionalidad) o la exigencia de un resarcimiento. Se esgrime, en particular, contra la limitación de la propiedad contenida en el artículo 153, el hecho de que la garantía de la

287 *Ibid.*, p. 256.
288 *Ibid.*, p. 257.
289 *Ibid.*, p. 261.
290 *Ibid.*, p. 264.
291 *Ibid.*, p. 266.

propiedad sigue existiendo todavía ante la legislación, por lo que se le exige al legislador una justificación, que la *Verfassung*, en cambio, no le prescribe. Al hacer esto, la clase burguesa trastoca su posición en relación con el siglo pasado. En el siglo XIX, en efecto, la expropiación era un ataque *administrativo* dirigido contra los derechos individuales y, en esa ocasión, la clase burguesa se defendía de disposiciones arbitrarias del estado ligando el poder estatal a la ley. Ahora, en cambio, desde el momento en que en la posguerra las relaciones de fuerza dentro del parlamento son distintas y la burguesía ya no puede presuponer que la mayoría le es favorable y podía temer "que puede crearse en el parlamento una legislación sobre la propiedad hostil a sus intereses privados, se somete la legislación correspondiente a una nueva instancia, que parece más favorable a la burguesía [...]. Actualmente se invoca al juez y la ley se define como inconstitucional. Con esto se da vía libre a todos los grupos de intereses para no entender ya la reglamentación legal de la situación social como la única manifestación de la voluntad del estado. Se trata la ley del mismo modo que un acto administrativo." [292] Y esto se lleva a cabo —de una manera sólo aparentemente paradójica— apelando (como lo hace C. Schmitt) al carácter *general* de la ley, o sea, invocando el principio de que la validez de la ley está limitada a situaciones generales.[293]

Resulta claro, a esta altura, que lo que se pretende obtener precisamente a través del carácter general de la ley —debe hacerse valer no sólo en la esfera de las libertades personales, sino también en la de las políticas y económicas— es, una vez más, una desautorización del poder parlamentario motivada por el hecho de que éste ya no refleja únicamente los intereses de la clase dominante. El carácter general de la ley —invocado a partir del debate sobre los artículos 109 y 153— sirve para impedir por tanto toda interferencia con el sistema de propiedad privada. Pero, se puede decir, de una manera más determinada, que el predominio de la ley general sirve específicamente para beneficiar al régimen de monopolio. El principio del carácter general de la ley nace, en efecto, como lo señala Neumann, en el terreno de la libre competencia en el mercado, pero resulta absurdo cuando el estado ya no tiene ante sí competidores de igual fuerza, "sino monopolios que representan lo contrario del principio del libre mercado".[294]

[292] *Ibid.*, p. 269.
[293] *Ibid.*, p. 270.
[294] F. Neumann, "Der Funktionswandel der Rechtsgesetzes", *Zeitschrift für Sozialforschung*, cit., p. 577 (tr. it., cit., p. 280).

Desde este momento en adelante, en efecto, la ley general se convierte, simplemente en "un medio para instaurar el dominio del monopolio en el mercado. [...] La aplicación del 'principio general' se transforma en un acto soberano del estado que impone a los consumidores que están sujetos al monopolio reconocer y someterse a la reglamentación de los precios impuesta por los monopolios privados."[295] Es justificada, por tanto, la conclusión de que en una economía monopolista, los "principios generales" trabajan en beneficio de los "monopolistas".

Pero no es menos importante la otra consecuencia, sobre la que ya Kirchheimer llamaba la atención: vale decir, el modo en que la invocación de la "ley general" se vuelca sistemáticamente en el primado del juez y, por consiguiente, en la transformación de la ley en un acto *administrativo*. Esta exigencia se basa en la tesis —ya esgrimida por la escuela del "derecho libre"—[296] según la cual, frente a la "irracionalidad" de los hechos no valen de nada las normas abstractas, y se vuelven necesarias las decisiones "concretas". Una vez más opera, pues, la exigencia de una superposición de ciencia y vida, la demanda de introducir de nuevo la vida en la técnica (a través de la decisión). En realidad, la consolidación de la escuela del "derecho libre" en Alemania durante los años comprendidos entre 1918 y 1932, coincide con la disolución de los criterios de racionalidad formal en que se basaba también la calculabilidad de la ley y, al mismo tiempo, con una fuerte recuperación del principio de autoridad contra el de contrato y finalmente, con la apariencia de los "principios generales" sobre las normas. Estos principios generales "renegaban del principio de la racionalidad formal, le daban al juez un enorme poder discrecional y eliminaban la línea de demarcación entre el poder judicial y la administración, de tal manera que las decisiones administrativas y políticas, adoptaban la forma de sentencia de tribunales civiles ordinarios".[297] El poder discrecional del juez se convierte de este modo en el principio fundamental en la aplicación de la ley y *ya no es la norma sino la decisión concreta la que se convierte en el fundamento de la "legitimidad"*. A través de la práctica, la constitución pierde sus contenidos democráticos y progresistas y el mismo parlamento queda desautorizado. Pero —dentro de una esfera específica— *se vuelve realmente tangible* sobre todo *la compenetración entre la técnica y la decisión política* que

[295] *Ibid.*, p. 583 (tr. it., cit., p. 287).

[296] M. Weber, *Economia e società*, cit., v. II, p. 192.

[297] F. Neumann, "Der Funktionswandel des Rechtsgesetzes", *Zeitschrift für Sozialforschung*, cit., p. 579 (tr. it., cit., p. 283).

—nacida de la crítica del dualismo neokantiano— *es el producto determinado tanto de la transformación de la forma de la racionalidad como del cambio de la forma de la política y del estado.* El neokantismo se encuentra, aun en su forma más refinada, tal y como puede encontrarse en la elaboración teórica de Cassirer, con la dificultad del problema de la "deducción": el neokantismo no sirve de ayuda cuando se trata de establecer la relación entre la forma del pensamiento y la forma de la vida. La misma dificultad de "deducción" surge nuevamente en el interior de la teoría pura del derecho. Frente a la irracionalidad de los hechos, ya no hay *Grandnorm* alguna capaz de fundar la validez de los distintos actos, ya no es posible llevar a cabo ninguna *deducción:* el único fundamento es la *decisión.* Sería erróneo pensar, frente al paralelismo del desarrollo de estos procesos, en una analogía pura y simple, tan fuerte como se quiera, pero externa. Los dos procesos de transformación son, en realidad, *una sola y misma cosa.* En esto, por lo menos en esto, Kelsen —cuyo neokantismo no sale ciertamente victorioso de este debate— tenía razón cuando, a propósito de la relación entre estado y burocracia *especializada,* había señalado una transformación del estado en la dirección del estado-saber, del estado-competencias: "No existe ninguna profesión que, con la extraordinaria ampliación de la competencia del estado moderno [. . .] no intervenga como función estatal. Los funcionarios son funcionarios del estado y son tanto mejores funcionarios estatales, cuanto más educada y más especializada es su formación." [298]

8. PARLAMENTARISMO Y "SOZIALISIERUNG"

Ya en 1919, Rathenau reconocía que en la conciencia, aunque sea oscura, de la necesidad de sustituir la burocracia de las representaciones populares integradas orgánicamente se basaba la demanda popular de instaurar el sistema de los consejos.[299] Del mismo modo Kelsen reconocía la exactitud de la instancia de democracia *directa* (revocabilidad de los diputados, etc.) que emanaba de la constitución consiliar *(Räteverfassung).* Pero señalaba, sin embar-

[298] H. Kelsen, *SuS,* p. 143 (cf. *infra,* p. 307).

[299] W. Rathenau. "Der neue Staat", *op. cit.,* p. 297. Sobre los "consejos", cf. el espléndido ensayo de G. De Masi-G. Marramao, "Consigli e Stato nella Germania di Weimar", en Varios autores, *Teoria e prassi dell'organizzazione consiliare,* Milán, F. Angeli, 1976.

go, que se podían desarrollar igualmente tendencias análogas aun dentro de la esfera de la democracia, de una manera compatible "con las necesidades técnicas de la administración moderna".[300] Desde este punto de vista, sostiene Kelsen, está totalmente equivocado identificar democracia con división de los poderes: "Se abusó en gran parte —aunque no de manera exclusiva— de la doctrina de la división de los poderes con el objeto de limitar a la legislación del proceso de democratización [...]. Sin embargo, el desarrollo inmanente de la democracia condujo necesariamente también a una democratización gradual de la administración." [301]

Precisamente la situación nueva que se creó después de las revoluciones de Rusia, Alemania y Austria, hacen tolerable, según Kelsen, la limitación del proceso de *Demokratisierung* a la sola legislación: no es posible tener una legislación democrática y una administración autocrática.[302] Esta exigencia de democratización encuentra en Austria condiciones y presupuestos más favorables que en otras partes, a causa de la existencia de una antigua tradición de autonomías administrativas locales, a pesar de que contiene siempre el riesgo de la contraposición entre la administración autónoma y la administración estatal.[303] Permanece de todos modos el problema fundamental, o sea, el de la burocracia. Éste es el límite de la *Demokratisierung,* si es cierto que la democratización de la administración "no podrá remover nunca la burocracia sin provocar la recaída en el peor de los primitivismos".[304] La democratización, por lo tanto, sólo puede limitarse al método de selección,[305] en el sentido de que el especialista no es el único que podrá ser elegido —como suele suceder en el caso del "nombramiento"— pero no será excluido tampoco de la elección.[306] La democratización consiste únicamente en la sustitución del "nombramiento" desde arriba por la elección. Y la conclusión es, en

300 H. Kelsen, *SuS,* p. 181 (cf., *infra,* p. 341).

301 *Ibid.,* p. 182 (cf. *infra,* p. *). En H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie,* (1929), p. 83, se encuentra una opinión parcialmente distinta: "Sin embargo, la separación de los poderes actúa algunas veces también en sentido democrático (tr. it., cit., p. 91).

302 H. Kelsen, "Demokratisierung der Verwaltung", *Zeitschrift für Verwaltung,* 54. Jg. (1921), pp. 5-15, actualmente en *WrS,* p. 1581. Kelsen manifiesta una opinión distinta en "Marx oder Lassalle", cf. *infra.,* p. 375.

303 *Ibid.,* pp. 1582-1583.

304 *Ibid.,* p. 1585.

305 Cf. *infra,* p. 345. Además, según Kelsen, el cambio —en la transición del nombramiento a la elección— no es esencial.

306 H. Kelsen, "Demokratisierung der Verwaltung", *Zeitschrift für Verwaltung,* cit., p. 1586.

efecto, que la *Demokratisierung* sólo puede apuntar en forma limitada a esto, dice Kelsen, precisamente en beneficio de la democracia: "El derecho de autodeterminación de la colectividad está necesariamente en contradicción con el del individuo. Por lo tanto, se debe escoger entre la democracia del todo y una democracia de las partes, entre la voluntad del pueblo en su conjunto y la voluntad de grupos delimitados de una manera más o menos arbitraria." La conservación de una administración burocrático-autocrática parece ser el medio relativamente más idóneo para la conservación de la democracia del todo, a pesar de que no se puedan cerrar los ojos ante el peligro de que la burocracia se convierta en un poder autónomo. Pero de este dilema es imposible escapar: "Por lo que respecta a este dilema —concluye Kelsen— sólo puede tratarse precisamente de establecer un equilibrio de fuerzas. Y ésta es la tarea específica de toda técnica constitucional."[307]

En realidad, el "equilibrio de las fuerzas" lejos de constituir una garantía contra la autonomización del poder burocrático termina sistemáticamente por estimularla —como puede comprobarse refiriéndose también a los avances posteriores a 1921, año en que Kelsen escribía estas palabras. Y no es de hecho improbable que el mismo Kelsen se dé cuenta de esto, en los años siguientes; en ese sentido podrían interpretarse algunos cambios (u "omisiones") de la segunda edición del ensayo sobre la democracia (1929), como por ejemplo la omisión de la comparación entre Lenin y Weber —o más bien la omisión de casi todas las referencias al mismo Weber—[308] sustituida por la simple afirmación de que la demanda leniniana de una democratización de la administración no significa más que su parlamentarización.[309] Por lo demás, tambien la conclusión que, también en 1920, Kelsen creyó que podía recabar del weberismo,[310] según el cual la democratización del esta-

[307] *Ibid.*, p. 1591. Kelsen expresa una opinión diversa en *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), p. 73 (H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia,* cit., p. 82).

[308] Es totalmente insignificante, por ejemplo, la cita a propósito del concepto de "autocefalia": H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), cit., p. 86 (H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia,* cit., p. 94). El período de mayor afinidad entre las tesis de Kelsen y las de Weber puede circunscribirse al período comprendido entre 1920 (1a. edic. del ensayo sobre la democracia) y 1922 (el libro sobre el concepto sociológico y jurídico de estado). Posteriormente el distanciamiento se acrecienta cada vez más, precisamente en relación con el modo de entender la democracia y el parlamentarismo.

[309] *Ibid.*, p. 114 (H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia,* cit., p. 46).

[310] H. Kelsen, *Lineamenti di una teoria generale dello Stato ed altri*

do coincidiría con la democratización de la economía, es sustituida de una manera no casual por la duda de que la *Politisierung* de la economía —como producto de su democratización— pueda "constituir un peligro para la misma producción económica".[311]

En realidad, el debate sobre la democracia y el parlamentarismo no está desconectado de hecho del correspondiente al problema de la planificación, de la racionalización y de la *Sozialisierung*. Desde 1917, Rathenau sostenía la necesidad de ya no defender el "libre juego de las fuerzas" ni en lo que respecta a la producción ni en lo que respecta a la distribución de los riquezas.[312] Y de una manera todavía más clara, al plantearse en *Die neue Wirtschaft,* el problema de una reactivación de la productividad del trabajo,[313] lo une directamente con la exigencia de una organización y un control de la economía, que es el fruto del fin de los mecanismos de la sociedad automática: "el paraíso 'mecanizado' de la economía sin frenos tuvo su época y su mérito; si lo abandonamos por la fuerza, ahora le damos la espalda intencionalmente".[314] Sólo quisieran volver a una economía sin frenos —ya objetada por la economía de guerra— las mismas figuras que, en el pasado, "contribuyeron a que nuestra burguesía se alejara de la política, cosa que ahora nos hace tan difícil asumir responsabilidades colectivas, ya que nos mantuvimos alejados de todas las decisiones de las que dependía nuestro destino".[315] Es en este sentido precisamente en el que se desarrolla el discurso sobre la *Sozialisierung;* en efecto "no hay necesidad de una socialización en sentido estricto. Sin embargo, se vuelve necesaria e imperiosa una política de socialización de gran alcance —no nos referimos aquí a una estatización mecánica de los medios de producción, sino más bien a una nivelación radical de la economía y de la sociedad— porque estimula y educa a la responsabilidad, porque traslada la determinación del tiempo y del camino de las manos temblorosas de la clase dominante a las manos justas del

scritti, cit., p. 82 (nota); del mismo modo, H. Kelsen, *SuS,* p. 184 (cf., *infra,* p. 343).

[311] H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), cit., p. 113 (H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia,* cit., p. 45).

[312] W. Rathenau, *Von kommenden Dingen,* Berlín, S. Fischer Verlag, 1917, p. 103.

[313] W. Rathenau, "Die neue Wirtschaft" (1918), *Gesammelte Schriften,* Bd. v, cit., p. 202 (W. Rathenau, *L'economia nuova,* bajo el cuidado de G. Luzzatto con introducción a la nueva edición de L. Villari, Turín, Einaudi, 1976, p. 21).

[314] *Ibid.,* p. 200 (tr. it., cit., p. 19).

[315] *Ibid.,* p. 195 (tr. it., cit., p. 15-16).

pueblo en su conjunto, que en la actualidad no tiene nada que decir frente a la democracia ruidosa. Porque la democracia es el dominio del pueblo únicamente en las manos de un pueblo político."[316]

La superación del individualismo económico conduce, según Rathenau, a la necesidad de una "ciencia de la industria",[317] a la concentración de la organización del trabajo, no tanto en una mano única, sino más bien en *un único modo de pensar.*[318] También en este caso —como a propósito de la disolución de la "Política política"— Rathenau no extrae probablemente todas las conclusiones implícitas en su discurso. Bajo la instancia de la *Vereinigung in Eimen Gedanken* se presenta precisamente una imagen de la política como *mediación sintética* que define una forma muy determinada —como ya se señaló— del encuentro de los intelectuales (de *algunos* sectores de la inteligencia) de Weimar con la política. Esto es precisamente lo que permite comprender, sin embargo, cómo y por qué la idea de *plan* puede ser asumida con relativa facilidad por la inteligencia burguesa que —por lo menos en algunas vertientes, como se verá un poco más adelante— se lanza hasta el punto de aceptar el modelo de planificación "centralizada" que proviene de la socialización soviética, tal y como la expuso teóricamente Lenin en *Las tareas inmediatas del poder soviético.* Está el hecho de que, de algún modo, una idea de socialismo como estado-plan no es de ninguna manera inaceptable para la burguesía "iluminada". En 1920, Troeltsch puede escribir, por lo tanto, agudamente en sus *Spektator-Briefe*: *"Todo demócrata equivale a un conservador; y un socialismo justo, que promueva la economía planificada, es conservador."*[319]

En su reconstrucción histórica de la revolución austriaca, Otto Bauer ilustra las consecuencias del derrumbe y del revolucionamiento político de 1918 dentro de la esfera de la organización productiva.[320] Toda la producción de los años anteriores —escribe— estaba orientada a las necesidades de la guerra. Terminado el conflicto, las máquinas fueron súbitamente silenciadas. La disciplina

[316] W. Rathenau, "Die neue Gesellschaft" (1919), *Gesammelte Schriften* Bd. v, cit., p. 342.

[317] W. Rathenau, "Die neue Wirtschaft", *Gesammelte Schriften,* cit., p. 213: "Eine Industriewissenschaft gibt es noch nicht" (tr. it., cit., p. 31). Sobre el utopismo de este discurso, cf. M. Cacciari, "La nuova economia di Walter Rathenau", *Democrazia e diritto,* cit.

[318] *Ibid.*, p. 225 (tr. it., cit., p. 40).

[319] E. Troeltsch, *Spektator-Briefe,* cit., p. 117 (tr. it., cit., pp. 315-316; la cursiva es mía).

[320] O. Bauer, *Die österreichische Revolution,* cit., pp. 161 y *ss.*

de la fábrica, que durante la guerra, se había mantenido militarmente, desapareció por completo después de la revolución. Esta disolución sacudió con violencia la fe en el capitalismo. Durante 1918, se nacionalizó en Rusia la gran industria; en noviembre del mismo año, empezaron en Alemania los trabajos de la comisión para la socialización; a principio de 1919 la república húngara socializa todas las grandes industrias, etc.[321] "La confianza de la sociedad capitalista en sí misma —continúa Bauer— fue sacudida. La economía de guerra había organizado la producción capitalista bajo el mando del poder estatal en asociaciones coercitivas; ¿no debía tal vez la clase obrera tomar ahora la herencia del poder militar para desarrollar ulteriormente el gran edificio organizativo que había servido para la guerra, en el sentido de una organización socialista? [...] También el mundo burgués vio llegar de este modo una 'Economía nueva'. Los profesores universitarios de economía política —entre los austriacos, en primer lugar, Schumpeter, Grünberg, Lederer, Ammon, Schwiedland— y los doctos, que provenían del campo burgués —como Goldscheid y Neurath— escribían ensayos sobre la socialización como tarea del momento, se ponían —tanto en Viena como en Berlín, tanto en Leipzig como en Munich— al servicio de las comisiones para la socialización, no rara vez le reprochaban a la socialdemocracia que invitaba muy tímidamente al gran compromiso. En pocos meses nació toda una literatura sobre la socialización."[322]

Dentro de esta *Sozialisierungsliteratur* sobresale precisamente —por la autoridad del lugar donde se publicó y por el prestigio personal (político y científico) del autor— el ensayo de Schumpeter,[323] que recientemente había abandonado el cargo de ministro de las finanzas (ocupado de marzo a octubre de 1919) en la joven república austriaca.

El interés de este ensayo de Schumpeter se deriva del hecho de que en él no sólo se afronta el problema "técnico" de la posibilidad de una socialización en Alemania y en Austria, sino se afronta al mismo tiempo el de la forma política más adecuada para realizar la *Sozialisierung.*

[321] Sobre los consejos en Hungría y sobre la actividad del Partido comunista austro-germano (KPDÖ), cf. H. Hautmann, *Die verlorene Räterepublik,* Viena, Europa Verlag, 1971.

[322] O. Bauer, *Die österreichische Revolution,* cit., p. 162.

[323] J. Schumpeter, "Sozialistische Möglichkeiten von heute". *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* Bd. 48 (1920-1921), pp. 305 y ss (actualmente también en J. Schumpeter, *Aufsätze zur ökonomischen Theorie,* cit., pp. 455 y ss.).

La revolución política, dice Schumpeter, es siempre el resultado de transformaciones profundas que ya se realizaron en las mismas cosas. Y, además, tiene siempre una idea-rectora la cual es al mismo tiempo una consigna que la sostiene. No cabe duda del hecho de que en la fase actual la idea portadora debe ser la de la "socialización". Se trata de ver si de acuerdo con su contenido es realizable y si los tiempos están maduros para su realización. Sólo con esta condición se les podrá reconocer a los acontecimientos contemporáneos de Austria y de Alemania el rango de "revolución" ya que, en sí y por sí, dice Schumpeter, "lo que observamos no es una revolución sino simplemente un derrumbe. El derrumbe causado no por una necesidad interna, sino más bien por una violencia externa, por lo que todas las frases y los gestos revolucionarios no son más que una simple efervescencia intelectual".[324]

En realidad, existen muchas incertidumbres acerca del concepto de socialización, aun de parte de los socialistas, y esto se debe a la falta de valor para decir con claridad que "la socialización debe tener inevitablemente como resultado una regresión de la producción y una agravación del estado de necesidad de todos los estratos sociales" y que por lo tanto, el éxito de la socialización está ligado con el hecho de que se imponga una disciplina férrea (¡el ejemplo ruso no es de ninguna manera una aberración política!), de una dureza inaudita, precisamente a las masas. Esto sin embargo, no constituye de hecho —se apresura a precisar Schumpeter— una crítica de la *Sozialisierung*, pero es un hecho de que si se hablara claramente todo esto perdería mucho de la popularidad que le garantiza ahora una considerable fuerza de seducción.[325] Una consecuencia ulterior consiste en que —establecido el problema en estos términos— aquélla puede realizarse tanto con medios legales, como a través de medios violentos, y puede conducir tanto a un socialismo autoritario como al democrático representado por el "partido obrero". Sólo que en este segundo caso representaría, sin embargo, una forma social nueva. El sentido de la *Sozialisierung* consiste, en efecto, en la introducción "de un plan económico *consciente* para toda la economía política y, en general no consiste en el hecho de que se establezca a través de ella una colaboración planificada en lugar del caos anárquico de la caza de la ganancia, puesto que la economía de

[324] *Ibid.*, p. 306.
[325] *Ibid.*, p. 308.

la propiedad privada y de la libre competencia es todo menos anárquica".[326]

Esto no constituye, en realidad, una recaída por parte de Schumpeter —como se verá un poco más adelante— en los antiguos puntos de vista librecambistas. Liberar el campo del antiguo lugar común de la economía privada como economía "anárquica" significa plantear en los términos correctos el problema de la socialización. Se trata en efecto de ver, a través de un análisis valorativo, qué ventajas presenta una economía socializada y qué tendencias impulsan *objetivamente* hacia la misma. El primer síntoma favorable a la socialización es sobre todo el proceso de concentración, que representa la "senda maestra desde el punto de vista económico hacia la socialización", y en ese sentido el desarrollo moderno parece haberle dado más la razón —por lo menos relativamente— a Marx que a Bernstein.[327] Pero hay también otro síntoma que habla a favor de la socialización: la *racionalización*. La economía de mercado, en efecto, "castigaba la ineficiencia económica con la muerte económica y producía necesariamente un proceso de selección y de reorganización tanto de las formas de empresa y de los medios de producción como de las combinaciones comerciales. La especialización y la mecanización son sólo formas particulares de un proceso de racionalización mucho más amplio, que comprendía todas las cosas y los hombres."[328] Este proceso de racionalización —sobre cuyos aspectos deshumanizantes llamaron la atención los sociólogos modernos, a partir de Emil Lederer—[329] llegó más bien a tal punto que ya es casi un hecho autónomo y automático: el progreso económico se ha vuelto cada vez más "impersonal". De este modo se lleva a cabo una transformación del antiguo capitán de industria, que en la actualidad es simplemente "un presidente o un director general de una sociedad por acciones, cuya posición es esencialmente temporal". Se comprende, pues, que también en este aspecto se presentan menos oposiciones a la *Sozialisierung* de las que se deberían esperar. Ciertamente todo esto no basta todavía para imaginar una transición al socialismo, si no se han cumplido dos condiciones: 1] una abundancia de capitales, que compense por lo menos en parte la regresión de la producción; 2] un nivel constante de la población, puesto que su aumento podría poner en dificultades el sistema económico socialista (que por lo menos en su fase inicial

[326] *Ibid.*, p. 310.
[327] *Ibid.*, p. 313.
[328] *Ibid.*, pp. 314-315.
[329] *Ibid.*, p. 318.

está destinado al estancamiento o al retroceso productivo). Por lo tanto, concluye Schumpeter, la diferencia con respecto al análisis marxiano consiste simplemente en el hecho de que Marx descubría la fuerza impulsora tanto del desarrollo económico, como de la revolución que lo llevaba a cabo, en la agudización del conflicto de clase, "en tanto que nosotros sólo podemos derivar de aquí, desde nuestro punto de vista, una probabilidad cada vez mayor de una socialización fructífera".[330]

A esta altura se plantea otro problema central en relación con la posibilidad de realización del socialismo: vale decir, el de la forma política más adecuada para la socialización. El problema de la *Sozialisierung* se encuentra aquí, necesariamente, con la otra idea-rectora del movimiento obrero en la fase revolucionaria actual: la del *sistema de los consejos*, que no sólo coincide con la *Sozialisierung*, sino, en el fondo, no es más que su forma política. Por lo que, a esta altura, se imponen tres consideraciones: 1] la socialización cambia completamente la forma de organización política, aun cuando sea decidida por un parlamento; 2] puesto que la socialización es una acción *política* presupone ya esa transformación de la constitución política; 3] este proceso conduce al reconocimiento de la identidad entre socialización y sistema consiliar. El análisis de la forma política más adecuada para la socialización se resuelve, a esta altura, en un análisis crítico del *parlamentarismo*.

El antiguo parlamento —el de la primera revolución— era el órgano de una clase burguesa demasiado aprisionada por los negocios como para poderse ocupar de la política, que se limitaba por lo tanto a controlarlo desde el exterior. De este modo se explica la existencia, en ese *Konstitutionalismus* que dominó por mucho tiempo en la Mitteleuropa, de elementos retrógrados, *ständisch*. No era capaz de poner en discusión sus fundamentos, ni los fundamentos del sistema cuya expresión constituía, como lo demuestra el ejemplo de Austria. El parlamento actual, en cambio, está constituido por *organizaciones* de clase contrapuestas, que luchan por conquistar el dominio sobre los medios de producción, por lo cual, una vez realizada la socialización éste ya no debería tener ningún sentido. Esto significa que una socialización seria no sólo debe tener la posibilidad de ser emprendida por vía parlamentaria, sino también que debería destruir el mismo parlamentarismo. Quedan por lo tanto sólo dos posibilidades: "o una socialización parcial, con la que los partidos no socialistas esperan

[330] *Ibid.*, p. 323.

poder rescatar el capitalismo, o bien [. . . .] la transferencia de un poder dictatorial a un gobierno socialista o a un consejo central de los obreros. Pero esta capitulación —en el último año se estuvo muy cerca de esto en muchos lugares de la Europa central— sería ya lo que aquí se entiende: un cambio constitucional revolucionario *(grundstürzende)* como condición previa para la socialización." [331]

Éste es, fundamentalmente, el motivo por el que la *democracia* como forma política es abandonada (explícita o implícitamente) tanto en el campo burgués como en el campo socialista. Los socialistas rechazan la democracia no sólo porque no es utilizable como vía (parlamentaria) hacia la socialización, sino también porque, como sostiene Lenin, para el socialismo es más necesaria "la supeditación incondicional de las masas a la voluntad única de los dirigentes del proceso laboral".[332] La clase burguesa, por otra parte, sostiene el régimen democrático-parlamentario sólo dentro de los límites en que puede ser conservado por vía *no democrática,* a través de los expedientes y la técnica electoral. La ampliación del derecho del voto, el sufragio universal, al llevar enormes masas a la palestra política, alteró el antiguo sistema parlamentario y la misma naturaleza de los partidos políticos, transformándolos en "máquinas electorales" y creando nuevas figuras: el agitador profesional, el funcionario de partido, el *boss.* Para encerrar este proceso —la "degeneración de la democracia", de la que hablaba Sorel—[333] en una frase, se puede decir que "ha desalojado la argumentación racional". Así se explica por qué motivo los hombres políticos más lúcidos (y menos cínicos) empezaron a dudar "de la seriedad del sistema cuando se dieron cuenta de que el político profano fracasaba ante las tareas del estado, que se volvían cada vez más técnicas, que era impotente la argumentación racional, que en todo dominaba el punto de vista técnico y el interés personal o de grupo".[334] Todo esto contribuía a convertir el diputado en un "pelele" y a quitarle su importancia al mismo parlamento, ya que la agitación y la victoria *en el exterior* del parlamento eran mucho más importantes que un buen informe leído en el parlamento. Ahora todos tienen jurídicamente el derecho de

[331] *Ibid.,* pp. 326-327.

[332] V. I. Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético. Obras escogidas,* 3 vols. Moscú, Progreso, 1978, t. II, p. 701. El texto de Lenin es citado por el mismo Schumpeter, *ibid.,* p. 327.

[333] La alusión a Sorel la hace el mismo Schumpeter, *ibid.,* p. 328, nota.

[334] *Ibid.,* p. 329.

tomar la palabra; de hecho, sin embargo, sólo pueden tomar parte en la discusión los que dominan una máquina electoral. El discurso parlamentario ya no se dirige, por lo demás, a los miembros del parlamento, sino se pronuncia —por así decirlo "en el balcón". El primado le corresponde a la máquina de partido dominada por pequeñas *élites,* y las máquinas de partido *"se miden recíprocamente y pueden establecer compromisos, pero no tienen, en el fondo, nada que deliberar en común. Están en lucha por el poder ejecutivo, en un sentido distinto del de los partidos parlamentarios: aquéllos desean actuar directamente en forma ejecutiva."* [335]

La conclusión de Schumpeter con respecto al problema de las posibilidades concretas de una realización de la socialización en Alemania y en Austria está diferenciada, a pesar de que es tendencialmente negativa y favorable en cierto modo a la recuperación de la iniciativa privada y de la libre competencia: y los motivos (todos de carácter "técnico") pueden intuirse ahora, si se considera el análisis schumpeteriano tanto del desarrollo capitalista (concentración, racionalización, mecanización) como de las "transformaciones" de la democracia.

En Alemania es posible, pues, la *Sozialisierung,* incluso porque el proceso de concentración progresó más en ella que en cualquier otra parte del mundo, excluida tal vez Norteamérica. También aquí hay que ver ciertamente las cosas con realismo y reconocer que "la fuerte vena socialista del primer gobierno sólo era posible en general por el hecho de que las partes interesadas del partido socialdemócrata renunciaban a tomar en serio el programa socialista y defendían el ordenamiento social burgués, ante los elementos que en verdad eran socialmente revolucionarios, exactamente con la misma decisión con que lo podría hacer en nuestros días cualquier conservador. Si esto es exacto, es posible predecir un éxito sólo para las medidas de socialización que o son aceptables, en el caso concreto, para los capitalistas que se ven afectados, o se le presentan a la burguesía en su conjunto como un sacrificio, todavía posible, en posiciones avanzadas. En general tal vez era imposible ir más allá de esto, ciertamente imposible por vía parlamentaria, a pesar de que las cosas hubieran sido completamente distintas de dieciocho meses para acá." [336] La "creencia infantil en el estado", típica del mundo alemán, lleva por otra parte a pensar que la reconstrucción sería imposible con métodos capitalistas, por

[335] *Ibid.,* p. 331 (la cursiva es mía).
[336] *Ibid.,* p. 352.

lo que también en círculos intelectuales burgueses se abría camino la idea del socialismo (en el sentido de una economía regulada estatalmente) como la forma más adecuada para la reconstrucción.

Si en Alemania la socialización es posible (mas no necesaria en sentido absoluto), no sucedía lo mismo en Austria. En este país no se podía prescindir del problema "Viena", *metrópoli* en la acepción más simmeliana del término: sede de la economía monetaria, gran centro de intermediación financiera: "El problema de la Austria actual coincide con el problema de Viena. Si se pudiera prescindir de esto, si se pudiera identificar con la increíble falta de sentido de responsabilidad con que tan frecuentemente el político austriaco habla de demolición necesaria de Viena, entonces la cosa sería naturalmente mucho más simple. Tendríamos frente a nosotros, esencialmente, un grupo de propiedades agrarias pequeñas y grandes, en las que prescindiendo de una docena de grandes empresas, sólo existirían algunas industrias —y también éstas serían sólo pequeñas y medianas industrias— y no habría sino intereses comerciales y financieros de importancia local [...]. Las cosas son totalmente diversas en lo que respecta al problema de Viena. Viena era, notoriamente, el centro comercial y financiero de una gran unidad económica. Viena era la abastecedora de dinero, la intermediadora del crédito y, por lo menos para los intercambios internacionales, también la instancia que fungía como intermediación comercial para todos los pueblos de la antigua monarquía austrohúngara y, para ser precisos, para las partes actualmente ajenas de la misma precisamente en una medida mucho mayor que para los territorios alpinos. Mientras la industria checa, la yugoslava e, indirectamente también la industria húngara eran financiadas casi exclusivamente con medios vieneses o por la intermediación de Viena, estaban dirigidas por ella en toda su política de negocios; mientras el hombre de negocios de los Balcanes y el financiero de la Europa occidental se dirigía generalmente a la instancia vienesa; mientras la mayoría de las acciones de casi todas las empresas estaban en manos vienesas y hasta las sedes de la mayor parte estaban en Viena; mientras todas las necesidades de Bohemia, de Hungría y de los estados eslavos del sur ocupaban el mundo de las finanzas vienés, los territorios alpinos, precisamente, que en nuestros días representan la esfera del estado, llevaban una vida económica separada que estaba verdaderamente en contraste con su posición política en cuanto núcleo discutido del estado y aprovisionador de la mayoría del funcionariado me-

dio: una discrepancia, que formaba parte de las anomalías cuya suma condujo finalmente a la catástrofe." [337]

Después del derrumbe, la situación cambió parcialmente: se produjo, por ejemplo, tanto un desplazamiento de hombres como un desplazamiento de capitales a otras sedes. Un centro financiero y comercial —como Viena— no es indestructible, pero tampoco desaparece de un día para otro. Se requiere, pues, que el proceso de disolución de este antiguo centro financiero avance lentamente: "en esto consiste *la* tarea de la política austriaca, la única que debe tomarse en serio y ante la cual [...] todas las demás tareas pasan completamente a segundo plano".[338]

Si ésta es la conclusión de Schumpeter, aquello sobre lo que hay que llamar la atención no es tanto la parte final de su discurso, que en parte se da por descontada, sino más bien el análisis que lleva a cabo sobre las transformaciones del régimen democrático-parlamentario. Lo que emerge con claridad del discurso de Schumpeter es, en efecto, una singular *traducibilidad* del punto de vista "burgués" en el comunista-bolchevique (más que en el socialdemócrata). El abandono de la democracia —como se vio— distingue no sólo la política de algunos socialistas o la de Lenin y Trotski, sino también la de la clase burguesa: una democracia plena —en la que valga el principio "everyone to count for one, nobody to count for more than one"— "no llevaría ciertamente al socialismo —dice Schumpeter— sino al dominio del interés de disfrute momentáneo de las masas, al caos, a la desorganización, al país de Jauja por algunos meses".[339] La contraposición entre el bolchevismo y el régimen burgués no es una contraposición entre "valores", sino entre dos modos diversos de hacer funcionar la economía: se trata de ver cuál obtiene mejores resultados. Y esto en el momento que la contraposición no sólo no se establece entre "libertad" y "constricción", sino en el que también las diferencias (tanto de orden político como de orden económico) entre los dos sistemas se han atenuado mucho. La democracia parlamentaria, en efecto, expulsó la argumentación racional: en ella dominan la competencia técnica y la voluntad ejecutiva inmediata; las decisiones tomadas fuera del parlamento cuentan mucho más que las nacidas del debate parlamentario. La contraposición de los puntos de vista sólo encuentra aparentemente una síntesis en el "compromiso": en realidad, lo que domina es la voluntad de poder de los distintos grupos y la competencia técnica; el resultado de

337 *Ibid.*, pp. 353-354.
338 *Ibid.*, pp. 355-356.
339 *Ibid.*, p. 327.

"pluralismo" es la centralización político-tecnocrática. Pero, también desde el punto de vista estrictamente económico, la frontera entre la economía "libre" reivindicada apologéticamente por Schumpeter, y la "regulada", parece marcada más a lápiz que con fuertes trazos indelebles. La centralización y la racionalización son los dos elementos que más hablan en favor de la socialización: *pero ya son una realización de la economía privada, de la que se puede decir —recuerda Schumpeter— todo menos que sea "anárquica"*. La conclusión, por paradójica que parezca, es la que ya se señaló: *una vez desconectada la idea de "plan" y de "socialización" del problema de la "democracia", la alternativa entre comunismo y economía privada ya no consiste en una elección entre "valores" sino en una elección puramente "técnica"*. No por casualidad el parecer negativo que expresa Schumpeter acerca de la realización de la socialización en Austria es un parecer condicionado por las transformaciones ocurridas después de noviembre de 1918. Pero en la época del "derrumbe" —dice Schumpeter— las cosas eran distintas: entonces se podía creer que la socialización habría sido un mal menor. Entonces habría sido posible, en particular, promover —para todas las esferas no socializadas— una acción que combinase al mismo tiempo una socialización limitada y una economía completamente libre, porque, "la economía libre y la socialización no se oponen tanto como creen siempre el pequeñoburgués y el intelectual. De acuerdo con la doctrina del socialismo la una es presupuesto de la otra y está destinada a transformarse en ésta".[340]

9. ¿QUIÉN DEFIENDE LA CONSTITUCIÓN? "PLURALISMO" Y "ESTADO TOTAL"

La crítica del parlamentarismo, o mejor dicho, el análisis de su transformación avanza, pues, al mismo ritmo que el de las transformaciones que pertenecen directamente al mundo de la producción. El problema que se plantea, a esta altura, consiste en ver cuánto de estas transformaciones puede pasar al interior de la *reine Rechtslehre* y de los conceptos de democracia y parlamentarismo que ésta produce, aceptando que no se trata de un problema subjetivo (reducible a Kelsen), sino de un problema general, que afecta el mismo modelo de "racionalidad" y de "cientificidad" que está englobado en el neokantismo kelseniano.

[340] *Ibid.*, p. 357.

No puede dejar de sorprender —en algunos aspectos, puesto que en otros es totalmente coherente— el hecho de que todavía en 1926 en el quinto Congreso de los sociólogos alemanes, celebrado precisamente en Viena,[341] en la sesión plenaria dedicada al tema de la democracia, Kelsen vuelva a plantear simplemente el concepto de parlamentarismo "como compromiso entre la tendencia democrática hacia la libertad y el principio de la división diferenciada del trabajo, que condiciona todo progreso técnico-social".[342]

El mismo concepto se presenta, por lo demás, con consideraciones no muy distintas, también en la segunda edición (1929) de su ensayo sobre la democracia, en el que —aunque sea en una esfera muy restringida— Kelsen parece reconocer, sin embargo, una cierta transformación de la democracia, que complica sin duda la confrontación entre autocracia (dictadura) y democracia, al escribir que "la democracia, del mismo modo exactamente que la autocracia y en parte por las mismas razones, crea necesariamente una burocracia para la función ejecutiva" y esto "conduce a cierta *aproximación* (Annäherung) *en la estructura real de los estados modernos*".[343]

[341] El V Congreso de los sociólogos alemanes (Viena, septiembre de 1926) fue testigo, entre otras cosas, de la reavivación de las polémicas en torno a la "sociología" de Othmar Spann (cf. *infra*, nota 62). Además de Max Adler, intervinieron en el debate, desde el punto de vista crítico en relación con Spann, Leopold von Wiese, Toennies y Franz Oppenheimer, etc. Nació hasta un libro: K. Dunkmann, *Der Kampf um Othmar Spann*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1928 (que con su título recuerda de una manera singular el que algunos años antes había publicado Manfred Schröter sobre otro autor muy discutido: M. Schröter, *Der Streit um Spengler*). Sobre Spann ya había intervenido críticamente F. Sander, "O. Spanns Ueberwindung der individualistischen Gesellschaftslehre", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. LIII (1924), pp. 11 y *ss*. Vale la pena recordar aquí —más que las antiguas monografías de H.G. Wagner (*Essai sur l'universalisme économique de Othmar Spann*, con una premisa de G. L. Duprat, París, 1931) y de H. Raeber, *Othmar Spanns Philosophie des Universalismus*, Jena, 1937 (Hildescheim, Olms, 1961)— la recensión, obviamente crítica, que le dedica al libro de O. Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre* (Leipzig, 1923) Henryk Grossmann, recensión aparecida en el *Grünberg-Archiv*, XIII (1928), p. 341-344. Recientemente se emprendió una reimpresión de las obras de Spann por parte de la Akademische Druck- und Verlagsanstalt (Graz).

[342] H. Kelsen, "Demokratie", en *Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie*, I. Serie, Bd. VS *Verhandlungen des Fünften Deutschen Soziologentages* (Viena, 26-29 de septiembre de 1926), Tubinga, J. C. B. Mohr, 1927, pp. 37-68 y 113-118 (actualmente en *WrS*, pp. 1734 y *ss*., en particular, p. 1750).

[343] H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), p. 77 (tr. it., cit., p. 85).

A pesar de este reconocimiento parcial, no puede olvidarse el hecho de que, en 1933, o sea, en un momento de viraje dramático en la historia alemana (y no sólo en la alemana), Kelsen reanuda la confrontación entre democracia y autocracia (dictadura) en términos de contraposición entre racionalismo e irracionalismo. "El racionalismo de la democracia se pone de manifiesto, sin embargo, de una manera particularmente clara en la tendencia a instituir el ordenamiento estatal como un sistema de normas generales, escritas y construidas, dentro de los límites de lo posible, en una situación consciente del fin [...]. La democracia tiene una tendencia inmanente a trasladar el centro de gravedad de las funciones estatales a la legislación, a convertirse en estado legislativo. La idea de la legalidad desempeña aquí un papel decisivo y, en consecuencia, también la imagen de que los actos individuales del estado pueden justificarse —a través de su conformidad con la ley— de una manera racional." La autocracia, en cambio, desprecia este tipo de racionalidad. Para ella, el acto estatal concreto "no se presenta como la ejecución, calculable anticipadamente [...], de una ley, sino más bien como creación libre, intuitiva, del dominador o de sus órganos".[344] Desde el punto de vista autocrático no es posible expresar la justicia de una manera racional, con leyes válidas en general, sino que ésta se presenta "en cada caso sólo a través de la adaptación más completa a su particularidad". La lucha entre democracia y autocracia es una competencia entre "racionalismo" e "irracionalismo": "La lucha en la que la democracia vence a la autocracia es, en gran parte, una lucha que se lleva a cabo apelando a la razón crítica como ins-

[344] H. Kelsen, *Staatsform und Weltanschauung*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1933 (actualmente en *WrS*, pp. 1923 y ss., en particular, p. 1931). Muchas partes de este ensayo reproducen casi a la letra posiciones ya expresadas en la segunda edición del ensayo sobre la democracia (1929). Es interesante el rescate de categorías "freudianas", que Kelsen lleva a cabo aquí, cuando define la democracia como "una sociedad sin padre", *eine vaterlose Gesellschaft* (*ibid.*, p. 1934). La lectura de *Totem und Tabu* (además de la *Massenpsychologie*) de Freud, había dejado evidentemente sugestiones exorbitantes con respecto al problema (que Kelsen se había planteado en el ensayo sobre la teoría del estado en el psicoanálisis) de la capacidad de la psicología de las masas freudiana para proporcionar una explicación del fundamento del ordenamiento social. Hay que señalar, por lo demás, la conexión entre la *Kultur* y la "remoción de los instintos" —que es señalada en H. Kelsen, *SuS* (1920) p. 79 y en H. Kelsen, *SuS* (1923) p. 137 (cf. *infra*, pp. 300-301)— que no puede dejar de recordarnos otro famoso ensayo de Freud: *Das Unbehagen in der Kultur* (1929).

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID FC. DE DERECHO BIBLIOTECA

tancia suprema contra los ideólogos que apelan a las fuerza irracionales del alma humana." [345]

El dramatismo del contexto en que caían estas palabras explici en parte —pero sólo en parte— el límite teórico-político que la afecta: y no se puede olvidar, por lo demás, que en esos mismo años no faltaban análisis —recuérdense, por ejemplo, las página de *Erbschaft dieser Zeit* de Bloch, al que nos referimos anterior mente— que llamaban la atención sobre los riesgos tanto teórico como políticos que podían derivarse de una contraposición simpl y lineal entre "racionalismo" e "irracionalismo".

Vale la pena, pues, detenerse en el tema de la crisis de l racionalidad formal, al que nos referimos anteriormente a propó sito de la escuela del "derecho libre" y de la función de la ape lación a los "principios generales" de la edad del capital mono polista.

Desde 1922, en su *Politische Theologie*, Carl Schmitt se de tiene sobre el tema —que ya se señaló a propósito de Scheler— de la relación entre metafísica y política, relación que es posibl entresacar partiendo de la *sociología de los conceptos*, que, a dife rencia de la weberiana, no apunta a reducir determinadas ideas creaciones intelectuales a la "esfera típica de personas", sino tien

[345] *Ibid.*, p. 1932. Esta referencia a la "razón crítica" —junto con el carácter anti-ideológico que la teoría pura del derecho reivindicó siempre para sí— constituye la base del rescate del kelsenismo en término de *crítica de la ideología*, que es desarrollado por algunos investigadore austriacos. Me refiero, por una parte a Ernst Topitsch, *Sozialphilosophi wischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied-Berlín, Luchterhand, 197 (tr. it., parcial con el título: *A che serve l'ideologia*, con prefacio de F Cerutti, Roma-Bari, Laterza, 1975), que, por lo demás, no es casual qu haya cuidado e introducido el libro de H. Kelsen, *Aufsätze zur Ideologie kritik*, Neuwied-Berlín, Luchterhand, 1964. Y, por la otra, a Norbert Leser *Sozialismus zwischen Relativismus und Dogmatismus*, Friburgo, Rombach 1974, colección de ensayos, cuya temática está definida por el subtítulo de libro: "Ensayos en el campo de tensión entre Marx y Kelsen", y sobr todo a N. Leser, "Marx und Kelsen in der Rechtsphilosophie", en *Fors chungen aus Staat und Recht*, Bd. 36 (1976): *Rechtsphilosophie und Gesetzgebung*, pp. 66-78. Tanto Marx como Kelsen —se podría trata de simplificar de este modo el discurso desarrollado por estos autores— representan un punto de vista de la *crítica de la ideología*. Sólo que, mien tras Marx proporciona los instrumentos para una crítica de la ideologí de la sociedad burguesa, Kelsen ofrece los instrumentos teóricos para l crítica de *cualquier* ideología (y en consecuencia, también para las de socialismo "realizado"). La perspectiva teórico-estratégica que se abr de este modo, me parece ser una perspectiva, si así se la puede llamar socialdemócrata pura, más cercana al kelsenismo del viejo Bernstein qu al antikelsenismo de Max Adler.

de a descubrir la "estructura última, radicalmente sistemática" de determinados conceptos y a compararla, en consecuencia, "con la elaboración conceptual de la estructura social de una época determinada".[346] Una característica de este método es la repulsión hacia toda forma de "reduccionismo", típico de las teorías que tienden a aceptar "nexos originales" y, después de haber contrapuesto entre sí diversas esferas, resuelven la contraposición de una manera caricaturesca, en una nada, "mediante la reducción de una de las dos esferas a la otra".[347] La sociología de los conceptos de Schmitt tiende en cambio a encontrar por así decirlo, "dos identidades espirituales, y sin embargo, sustanciales". Y llega por lo tanto a la conclusión de que el marco metafísico "del mundo que una determinada época se construye tiene la misma estructura que lo que se presenta a primera vista como forma de su organización política [...]. Y prueba que [...] la metafísica es la manifestación más intensiva y clara de una época".[348]

De este modo, el liberalismo no es simplemente un modelo de organización económica, sino un sistema *metafísico*; "Es necesario considerar el liberalismo como un sistema metafísico coherente y comprensivo."[349] Ordinariamente sólo se pone en discusión la teoría de la "sociabilidad insociable", que ve nacer de la competencia económica de individuos privados la armonía del conjunto. "Pero ésta es sólo una aplicación particular del principio liberal en general. El hecho de que a partir de la lucha libre entre las opiniones nazca la verdad es exactamente la misma cosa que la armonía que se produce espontáneamente a partir de la competencia."[350] Los otros principios del liberalismo: publicidad de la discusión, división de los poderes, etc., se derivan todos ellos de esta misma visión metafísica. "Sólo a través de la publicidad y de la discusión —dice Schmitt— se creía poder superar el poder y la

[346] C. Schmitt, *Politische Theologie*, Munich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1922 (la segunda edición de 1934 es idéntica a la primera, excepto por la nueva premisa, en la que Schmitt señala que, a doce años de distancia de la primera edición, su crítica del normativismo había soportado el paso del tiempo), p. 59 (tr. it., en C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 68).

[347] *Ibid.*, p. 57 (tr. it., cit., p. 67).

[348] *Ibid.*, pp. 59-60 (tr. it., cit., p. 69).

[349] C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Munich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1923, 1926, segunda ed. (las ediciones posteriores son reimpresiones de la de 1926), p. 45. En adelante se citará brevemente esta obra: *Parlamentarismus*.

[350] *Ibid.*, pp. 45-46; Franz Neumann *(Der Funktionswandel des Rechtsgesetzes*, cit., pp. 565-566; F. Neumann, *El estado democrático y el esta-*

violencia meramente factuales [...] y poder producir la victoria del derecho sobre el poder." [351]

Esto significa no sólo que —como ya lo había señalado Scheler— una metafísica no puede ser nunca derrocada sino por otra metafísica; [352] significa también que la indiferencia metafísica es precisamente, por su parte, un tipo determinado de metafísica.[353] Sólo es posible que Kelsen presente su concepto de democracia "como expresión de una cientificidad relativista, impersonal", o que proclame la identidad entre el estado y el ordenamiento jurídico, porque hace valer implícitamente el inmanentismo que es el producto tanto del desarrollo de las ciencias como de la teología en la transición del siglo XVIII al XIX (crítica del jusnaturalismo) y la pérdida de todo elemento "decisionista" en la determinación del concepto de "soberanía".[354]

Si se parte de estas consideraciones, la misma *crítica* kelseniana del *naturalismo* es la que debe reexaminarse en el sentido de que se empieza a poner de manifiesto la duda de que la sus-

do autoritario, cit., p. 48) intentó —del mismo modo que Kelsen— poner en discusión la identificación, hecha valer por Schmitt, entre el carácter general de la ley y el sistema de la libre competencia, al sostener que el carácter general de la ley sirve también para "garantizar un mínimo de libertad y de igualdad". Pero no me parece que se encuentre aquí el punto más fuerte de la crítica de Neumann a Schmitt. Cf., por otra parte, H. Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", *Zeitschrift für Sozialforschung*, III (1934), reimpreso posteriormente en H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1965 (Turín, Einaudi, 1969).

351 *Ibid.*, p. 61.

352 C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, en *Der Begriff des Politischen*, Munich-Leipzig, Ducker & Humblot, 1932, tercera ed. (la edición de 1963 reproduce el texto de 1932), p. 93; tr. it., en C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 181; esta traducción, entre otras cosas, está acompañada de una cuidadosísima bibliografía).

353 Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 359, se defendió de esta acusación, reafirmando su relativismo antimetafísico. Otto Kirchheimer rechazó del mismo modo la afirmación de Schmitt, sosteniendo que su interpertación —según la cual permanecer neutrales contiene una "decisión" en favor de la neutralidad— cae en el mismo error en que caía Pascal cuando sostenía que "ne point parier que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas" y hace valer por consiguiente la objeción que le hacía Voltaire a Pascal: cf. O. Kirchheimer, "Bemerkungen zu Carl Schmitts 'Legalität und Legitimität' ", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 68 (1932-1933), pp. 457-487, actualmente en O. Kirchheimer, *Von der Weimarer Verfassung zum Faschismus*, cit., pp. 130-131.

354 C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 63 (tr. it., C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 71-72).

titución de un fundamento "sustancial" con uno meramente "ideal" —la sustitución de la sustancia con la *Grundnorm*— es sólo una sublimación del antiguo naturalismo. En su libro sobre el concepto sociológico y el concepto jurídico de estado, dice Schmitt, Kelsen llama la atención sobre la afinidad entre teología y jurisprudencia y produce una serie de analogías, que, viéndolo bien, revelan, sin embargo, "la heterogeneidad interna de su punto de partida epistemológico y de su resultado ideológico, democrático. En la base de su identificación, propia de la concepción del estado de derecho, entre estado y ordenamiento jurídico, se encuentra, en efecto, una metafísica que identifica la ley natural con la ley normativa".[355] La instancia que sirve de base al discurso kelseniano consiste en eliminar todo "arbitrio", pero aquí se ve precisamente la heterogeneidad entre el punto de partida (epistemológico) y el punto de llegada (democracia *relativista).*[356] Si se admite, como lo hace Kelsen, que la libre acción del conocimiento jurídico puede crear "el cosmos de su sistema a partir de cualquier conjunto posible de leyes positivas" se termina por perder nuevamente la "objetividad" que se buscaba. La ambigüedad se encuentra en el concepto mismo de *forma* con que trabaja el neokantismo. No es suficiente una fundación *crítico-gnoseológica* de las formas: "la forma debe trasponerse de lo subjetivo a lo objetivo",[357] por el mismo motivo por el que la delimitación del campo de la teoría del derecho no puede ser —como ya se vio— puramente *metodológica,* sino debe ser *gegenständlich,* "objetiva".

Y aquí se descubre el hecho de que el metodologismo tiene el riesgo de traducirse en una especie de naturalismo sublimado. Bajo la "mitología matemática" que induce a Kelsen a reducir el concepto de estado —en cuanto ordenamiento jurídico— a un esquema interpretativo, a una *idea* en sentido kantiano, aparece de nuevo el concepto de *causa;* del mismo modo podría decirse que bajo el "determinismo crítico" aflora el determinismo *tout court.* El hecho de que el determinismo ya no se refiere a los procesos reales, sino a los del conocimiento,[358] no cambia nada, del mismo modo que el hecho de que la deducción se lleve a cabo a partir de una idea más bien que a partir de una sustancia, no cambia nada acerca de la posibilidad de la *deducción* misma, en tanto

[355] *Ibid.,* p. 54 (tr. it., cit., p. 65).
[356] *Ibid.,* pp. 54-55 (tr. it., cit., pp. 65-66).
[357] *Ibid.,* p. 39 (tr. it., cit., pp. 53-54).
[358] E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik,* Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1937, parte I, cap. 2 (tr. it., Florencia, La Nuova Italia, 1970).

que el punto de discusión es precisamente éste. Y sólo es paradójico el hecho de que ese *naturalismo* aflore nuevamente en la crítica kelseniana del concepto de *sustancia:* "Resulta más claro que Kelsen, tan pronto como da un paso más allá de su crítica metodológica, trabaja con un concepto de causa típico de las ciencias naturales, por el hecho de que cree que la crítica de Hume y de Kant al concepto de sustancia pueden transferirse a la doctrina del estado, sin descubrir que el concepto de sustancia del pensamiento escolástico es una cosa distinta del concepto de sustancia del pensamiento de las ciencias matemáticas y naturales."[359] Los dos conceptos de sustancia no pueden asimilarse desde el momento que la sustancia del pensamiento escolástico no se refiere simplemente a un fundamento metafísico del que se pueden *deducir, linealmente,* los fenómenos, si se da por descontado que se encuentra frente a un sistema ya "acabado", de acuerdo con un modelo de reflexión entre sustancia y fenómenos, en que los fenómenos saturan exhaustivamente las valencias de la sustancia. El concepto de *plenitud de poder,* que es inseparable de un elemento "decisionista" es connaturalizado con la idea de sustancia del pensamiento medieval-escolástico. Pero esto significa que no es posible identificar —como lo hace Kelsen— la norma del derecho con la norma de la actuación del derecho. Entre la una y la otra existe, en cambio, una tensión, que no es totalmente diferente de la que existe entre *Sinnwelt* y mundo histórico real: "El que no encuentra en la distinción entre ejercicio y sustancia de la soberanía más que una cavilación escolástica de poca monta ha perdido indudablemente el problema jurídico fundamental de la doctrina del estado o sea, de la oposición entre el derecho y la actuación del derecho *(Rechtsverwirklichung).* Si la soberanía fuera realmente plenitud de poder estatal [. . .] la disciplina jurídica no regularía más que el contenido previsible del ejercicio, sin abarcar en lo más mínimo la plenitud sustancial del poder mismo. El problema de quién decide sobre este poder, de quién decide sobre el caso no regulado por el derecho, se convierte en el problema mismo de la soberanía."[360]

La identificación entre norma del derecho y norma de actuación del derecho se olvida, en realidad, de la autonomía relativa de la fase de aplicación del derecho; y esto lo puede hacer sólo porque se refiere a una situación en sentido literalmente *normal.* Pero por esto precisamente es necesario reconocer que no existe

[359] C. Schmitt, *Politische Theologie,* cit., pp. 54-55 (tr. it., cit., p. 65).

[360] C. Schmitt, *Die Diktatur,* cit., p. 194 (C. Schmitt, *La dittatura,* Prefacio de F. Valentini, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 204).

"una norma que sea aplicable a un caos. Primero debe establecerse el orden: y sólo entonces tendrá sentido el ordenamiento jurídico."[361] Cuando la constitución, por ejemplo, es la que está amenazada, es necesario que la dictadura comisaria la suspenda precisamente para poderla defender. Y aquí se ve con claridad que la plenitud de poder no se circunscribe a los contenidos *precalculables* del ejercicio del poder. La dictadura supone, en efecto, que el adversario no se apegará a las reglas jurídicas que el dictador reconoce como fundamento legal (normativo). De aquí surge la exigencia, para el dictador, de distinguir entre este fundamento y los medios técnico-prácticos que deben adoptarse en la acción: "La oposición entre la norma del derecho y la norma de actuación del derecho, que empapa todo el derecho, se convierte aquí en una oposición entre la norma del derecho y las reglas técnico-prácticas que presiden la acción[...]. Aquí se demuestra con la máxima claridad que el problema de la aplicación del derecho tiene, en cuanto problema jurídico, su autonomía metodológica muy precisa. La acción del dictador tiene la función de crear un estado de cosas que permita la aplicación del derecho; todas las normas suponen, en efecto, una situación normal, que representa el único *medium* homogéneo que permite que la norma se vigorice. La dictadura es, en consecuencia, un problema de realidad concreta sin dejar de ser con esto también un problema jurídico."[362]

De este modo no sólo se vuelve posible estudiar *jurídicamente* la "dictadura", que, para Kelsen, "puede considerarse problema jurídico en la misma forma que una operación de cerebro puede considerarse un problema lógico",[363] sino que se establece, en general, la posibilidad de considerar, desde un punto de vista jurídico, el "estado de excepción" *(Ausnahmezustand)*, que, en cuanto tal, "no puede ser descrito en relación con la situación de hecho".[364] Aquí es donde se pone de manifiesto el problema de la *soberanía:* "Soberano es el que decide en el estado de excepción."[365] No se puede decir con certeza cuándo existe el estado de excepción y no se puede describir su contenido. La *calculabilidad* que es típica del estado de derecho, como estado en que es posible reducir todos los comportamientos a normas abstractas, ya no

[361] C. Schmitt, *Politische Theologie,* cit., p. 20 (tr. it., cit., p. 39).

[362] C. Schmitt, *Die Diktatur,* cit., pp. 136-137 (tr. it., cit., pp. 148-149).

[363] *Ibid.,* pp. XI-XII (tr. it., cit., p. 13).

[364] C. Schmitt, *Politische Theologie,* cit., p. 12 (tr. it., cit., p. 34).

[365] *Ibid.,* p. 11 (tr. it., cit., p. 33).

existe en este caso: "Tanto el presupuesto como el contenido de la competencia son, aquí, necesariamente ilimitados. Y desde el punto de vista del estado de derecho no existe aquí ninguna competencia." [366] Sólo el soberano puede decir *que* existe un estado de emergencia y *cómo* debe ser superado. El soberano que, se encuentra fuera del ordenamiento jurídico normalmente vigente y pertenece sin embargo, al mismo", porque sólo él puede decidir si se suspende la constitución. El racionalismo neokantiano puede imaginarse muy bien un ordenamiento normativo que se establezca por sí mismo; pero lo que no puede concebir es el hecho de que "la unidad y el ordenamiento sistemáticos pueden suspenderse por sí mismos, en un caso concreto".[367] No obstante también éste es un caso jurídico, si es cierto que el estado de excepción no es equivalente al caos: cuando se suspende el ordenamiento vigente, "entonces resulta claro que el estado sigue existiendo, en tanto que el derecho desaparece [...]. La decisión queda libre de toda restricción normativa y se vuelve absoluta en sentido propio".[368] Por lo que es correcto decir que también el ordenamiento jurídico "descansa en una decisión y no en una norma".[369] Aquí es donde se pone en evidencia el carácter insostenible de la disyunción neokantiana entre sociología y derecho, de acuerdo con lo cual el estado de excepción no tendría un significado jurídico, sino sólo uno "sociológico": "La excepción es lo que no es reducible; y se sustrae a la hipótesis general, aunque al mismo tiempo pone en evidencia con absoluta pureza un elemento formal específicamente jurídico: la decisión." [370] Y aquí es donde aparece, al mismo tiempo, el espacio para pasar del neokantismo a la filosofía de la vida concreta "que no puede apartarse de la excepción y del caso extremo".[371]

Si el ordenamiento político se basa en la decisión y no en la norma, este cambio no puede dejar de reflejarse en la relación entre el ordenamiento jurídico y la forma política correspondiente, en el sentido de que, en lugar de la forma organizativa vacía, formal, se hace valer la exigencia de un *contenido* político determinado y concreto. El límite de la democracia se encuentra precisa-

366 *Ibid.*, p. 12 (tr. it., cit., p. 34).
367 *Ibid.*, p. 21 (tr. it., cit., p. 40).
368 *Ibid.*, p. 19 (tr. it., cit., p. 39).
369 *Ibid.*, p. 16 (tr. it., cit., p. 37). Sobre el concepto de *Grundnorm* en Kelsen, cf., en cambio, N. Leser, "Wertrelativismus, Grundnorm und Demokratie" (1968), *Sozialismus zwischen Relativismus und Dogmatismus*, cit., pp. 136 y *ss.*
370 *Ibid.*, p. 19 (tr. it., cit., p. 39).
371 *Ibid.*, p. 22 (tr. it., cit., p. 41).

mente aquí, en el hecho de que no tiene un fin determinado y, en consecuencia, una vez agotado su contenido polémico contra el principio monárquico, que en cierto modo le había dado una determinación de contenido, muestra que es compatible con el liberalismo del mismo modo que lo es con la socialdemocracia y hasta con las formas políticas conservadoras o directamente reaccionarias. También la asimilación de la democracia a la democracia económica, tal y como la hizo valer Kelsen basándose en la analogía weberiana entre la empresa económica y el estado, pone en evidenca su límite: "Una forma de organización política deja de ser política cuando se construye —como la economía moderna— sobre bases de derecho privado." [372] La *despolitización* de la esfera política, precisamente, que parece descender de la identificación entre la fábrica y el estado, parece hacer perder "el núcleo de la idea política", o sea la decisión.[373]

Pero esta despolitización ya no rige frente a las transformaciones de la democracia misma; la publicidad de los debates, el equilibrio y la división de los poderes, la fe en la discusión como base de la síntesis política, etc. —vale decir, todas las bases de la democracia— ya perdieron todo atractivo, en el sentido de que nadie cree ya que éstas sean las sedes de la constitución de la voluntad política. "Las grandes decisiones políticas y económicas, en que descansa actualmente el destino de los hombres, ya no son (admitiendo que nunca lo han sido) el producto de un equilibrio *(Balancierung)* de las opiniones en la discusión y en las réplicas públicas y ya no son el resultado de los debates parlamentarios. La participación de la representación popular en el gobierno, el gobierno parlamentario, demostraron precisamente que eran el medio más importante para eliminar la división de los poderes y, junto con ella, la antigua idea del parlamentarismo. Naturalmente, si se considera cómo están las cosas en la actualidad, prácticamente sólo es posible trabajar con comisiones y con comisiones cada vez más restringidas y, finalmente sólo es posible trabajar sacando en ge-

[372] C. Schmitt, *Parlamentarismus*, cit., p. 33. La identificación que lleva a cabo aquí Schmitt entre Kelsen y Weber (la reducción de Weber a Kelsen) es literalmente errónea. Es preciso insistir más bien en el hecho de que Schmitt *es* un alumno de Weber y que entre la racionalidad formal *(weberiana)* y la fisolofía concreta no existe ninguna divergencia, sino la posibilidad de transiciones recíprocas. R. Bodei llamó justamente la atención sobre esto en su intervención sobre la conferencia de F. Cassano, "Max Weber: capitalismo e razionalità", actualmente en R. Bodei-F. Cassano, *Hegel e Weber. Egemonia e legittimazione*, Bari, De Donato, 1977, p. 240.

[373] C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 83 (tr. it., cit., p. 85).

neral el *plenum* del parlamento, o sea, su publicidad, de su objetivo y reduciéndolo, por lo tanto, a una fachada [...]. Las comisiones restringidas o restringidísimas de los partidos o de las coaliciones entre los partidos deciden a puerta cerrada, y lo que pactan los representantes de las asociaciones de intereses del gran capital en comités restringidísimos es, para la vida y el destino cotidiano de millones de hombres tal vez mucho más importante que las decisiones políticas [...]. Ante este dato de hecho, la fe en la discusión pública debía sufrir una fuerte desilusión. Ciertamente en nuestros días no hay muchos hombres que estén dispuestos a renunciar a las antiguas libertades liberales y, en particular, a la libertad de discusión y de prensa. Pero no obstante esto, en el continente europeo no hay muchos que creen que esas libertades existen todavía en aquellos lugares en que pueden volverse verdaderamente peligrosas para los detentadores del poder efectivo. Y mucho menos existe la fe en que la política y la legitimación verdaderamente justas nazcan de los artículos de periódicos, de las discusiones de las asambleas y de los debates parlamentarios." [374]

Este proceso de "deterioro" de la democracia se traduce en un fenómeno muy preciso: vale decir, en la *transformación de la forma de estado y de la política.* La identificación de lo "político" y lo "estatal" sólo es legítima —si existe una separación entre estado y sociedad civil— mientras el estado "es realmente una entidad clara, unívoca y determinada y se contrapone por esta razón a los grupos y a los asuntos no estatales". Esta equiparación deja de funcionar, en efecto, desde el momento que "el estado y la sociedad se compenetran recíprocamente y todos los asuntos que hasta ese instante eran estatales se vuelven sociales y viceversa, todos los asuntos que hasta entonces eran 'solo' sociales se vuelven estatales [...]. Entonces, todos los sectores que hasta ese momento eran 'neutrales' —la religión, la cultura, la educación, la economía— dejan de ser 'neutrales' en el sentido de no-estatales y no-políticos." [375] Desde ese momento en adelante, la democracia "debe eliminar todas las neutralizaciones y despolitizaciones típicas del siglo liberal décimo nono".[376] El siglo XIX es, en realidad, el punto de llegada de un proceso —que empezó en el siglo XVI— de *neutralizaciones sucesivas,* por el que la transición de una época a otra se caracterizó por el abandono sucesivo de los diversos cen-

[374] C. Schmitt, *Parlamentarismus,* cit., pp. 62-63.
[375] C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* cit., pp. 23-24 (tr. it., cit., p. 105).
[376] *Ibid.,* p. 24 (tr. it., cit., p. 106).

tros de referencia epocales —desde el teológico, a través del metafísico y el moral, hasta el económico— abandono provocado por la exigencia de encontrar un centro de referencia que ya no fuera conflictivo-político, sino, precisamente, *neutral*. La culminación de esta serie de *neutralizaciones* sucesivas se encuentra precisamente en el siglo XIX en cuanto siglo no simplemente de la técnica, sino "de una fe religiosa en la técnica".[377] "La evidencia de la fe, actualmente tan difundida, en la técnica depende sólo del hecho de que se pudo creer que se había encontrado en la técnica el terreno absoluta y definitivamente neutral. En efecto, no hay nada aparentemente más neutral." [378] Por esto, Scheler pudo definir la época actual como época de *nivelación*. "Pero la neutralidad de la técnica es algo distinto de la neutralidad de los demás centros que han subido a la palestra. La técnica es siempre únicamente un instrumento y un arma y no es neutral precisamente por el hecho de que está al servicio de todos."[379]

Se puede descubrir, a esta altura, el doble proceso que se realizó. Por una parte, el estado *total*, precisamente porque ya no puede desinteresarse o ser indiferente a ninguna esfera de la vida civil, se difunde en realidad a todas las esferas, por lo que la etapa del estado total marca precisamente el fin de la coincidencia de lo "político" con lo "estatal"; el estado total es caracterizado paradójicamente por una pluralización y difusión de los centros de decisión. La consolidación de la técnica parece permitir, por otra parte, el máximo de "neutralidad" y de *despolitización*. Pero, si analizamos todo más detenidamente, las cosas son distintas; para convencerse de ello, basta echar una rápida mirada a Rusia: "Los rusos se aprendieron de memoria el siglo XIX europeo, y entendieron su esencia y dedujeron las últimas consecuencias de sus premisas culturales. Se vive siempre bajo la mirada del hermano más radical que nos obliga a llevar hasta el final la conclusión práctica. Si se prescinde totalmente de la prognosis de política interior y exterior es posible afirmar ciertamente que en el territorio ruso se tomó en serio la antirreligión del tecnicismo y ahí nació el estado más estatal, y el más intensamente estatal, que cualquier otro estado." [380] La apariencia de paradoja se explica por el hecho de que

[377] *Ibid.*, p. 84 (tr. it., cit., p. 172).
[378] *Ibid.*, p. 89 (tr. it., cit., p. 177).
[379] *Ibid.*, p. 90 (tr. it., cit., p. 178).
[380] *Ibid.*, p. 80 (tr. it., cit., p. 168). Véase también Hugo Fiala (pseudónimo de K. Löwith), "Politischer Dezisionismus", *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, IX (1935), tr. it., en K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Nápoles, Morano, 1967, pp. 113 y *ss.*

la "neutralidad" de la técnica ya no se encuentra, en realidad, en el mismo plano que las neutralizaciones que la precedieron. No es suficiente caracterizar la época actual como una época de la técnica: "El significado final se logra sólo cuando aparece claramente qué tipo de política es bastante fuerte para apoderarse de la nueva técnica."[381]

En realidad, esta relación entre técnica y voluntad de poder permite descubrir precisamente cuántos elementos presionan en la dirección de un cambio del estado legislativo parlamentario a un estado administrativo que ponga fin "a las discusiones sin fin" que caracterizan al primero.[382] El estado total, dice Schmitt, "con su inevitable preferencia por el 'plan' [...] se presenta en la actualidad típicamente como una tendencia hacia el estado administrativo".[383] Lo que caracteriza el análisis schmittiano es la tendencia a buscar en la misma evolución de la constitución de Weimar las líneas de este desarrollo evolutivo. Se puede hallar el primer síntoma de esta tendencia en la desviación —prevista por la constitución de Weimar— con respecto al principio de la mayoría simple. La exigencia de una mayoría de dos tercios, en lugar de aquélla, no es un simple cambio cuantitativo, sino cualitativo.[384] No se basa, en efecto, ni en sus principios democráticos ni en la lógica de la justicia, sino más bien en consideraciones técnico-prácticas.[385] Lo mismo vale, en general, para todo el sistema de garantías y de tutelas que está previsto en la II parte de la constitución. Si el principio de la democracia, su fundamento, es la existencia de una *homogeneidad* popular, no se ve por qué deban existir garantías que sólo tendrían sentido en el caso de una escisión duradera entre la mayoría y la minoría. La realidad muestra que estas garantías frecuentemente son necesarias. Pero en el momento en que se admite esto —concluye Schmitt— habría que reconocer también que la democracia está acabada. Las garantías están, en efecto, en contradicción con el carácter "neutral" y fun-

[381] *Ibid.*, p. 94 (tr. it., cit., p. 182).

[382] C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Munich-Leipzig, Ducker & Humblot, 1932 (la edición de 1968 es una simple reimpresión), p. 13 (C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 217; en este libro, sin embargo, sólo están traducidas las primeras cuarenta páginas de *Legalidad y legitimidad*). O. Kirchheimer ya había publicado —con la autorización de Schmitt— un ensayo titulado "Legalität und Legitimität", *Die Gesellschaft*, Jg. IX (1932), pp. 8-20 (actualmente en O. Kirchheimer, *Politische Herrschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1967).

[383] *Ibid.*, p. 11 (tr. it., cit., p. 215).

[384] *Ibid.*, p. 42.

[385] *Ibid.*, p. 43.

cionalista del estado legislativo que es afirmado en la I parte de la constitución; las garantías significan, en efecto la afirmación de un *contenido* determinado, y además, sirven de base al procedimiento con el que el partido mayoritario termina por gozar siempre de una especie de "premio político",[386] abusando del poder que tiene momentáneamente en su mano para ampliarlo más allá de la duración de la mayoría momentánea. Esto es evidente cuando "la garantía material-jurídica constitucional garantiza constitucionalmente una situación factual o jurídica que se constituye gracias a una ley simple o directamente a un simple acto administrativo".[387]

Si un primer síntoma de la tendencia a la superación del estado legislativo es el que se deriva de la contradicción entre la primera parte (funcionalista) de la constitución y la segunda, el segundo síntoma es el que proviene de la contradicción inherente a la misma primera parte. Ésta permite, en efecto, la existencia de dos sistemas de legalidad uno junto al otro: el que se funda en la función legislante del parlamento y el que se basa en la *soberanía* popular,[388] a pesar de que parece inclinarse a conferir mayor fuerza legal a la ley nacida directamente de la decisión popular. Esto es posible, en realidad, porque ya existen de hecho elementos de democracia plebiscitaria. Hay que admitir entonces que la duplicidad de los tipos de legislación entraña también dos tipos diversos de *legitimación.*[389] La legitimación fundada en la legalidad parece destinada a ser superada por una legitimación plebiscitaria.

Hay, finalmente, un tercer síntoma de disolución del "funcionalismo" del estado legislativo parlamentario: el que se encierra en la presencia de un legislador extraordinario, "ratione necessitatis", que está previsto por el segundo inciso del artículo 48 de la constitución. Este tercer legislador, además del parlamento y del pueblo, es el presidente.[390] Éste, a diferencia del legislador ordinario, tiene la posibilidad de conferirle a todas las disposiciones aisladas el carácter de la ley.[391] Es, al mismo tiempo, legislador y ejecutor; puede emitir, por ejemplo, una disposición que sería en sí una disposición directamente policiaca y puede en consecuencia

386 *Ibid.*, p. 35 (tr. it., cit., p. 239).
387 *Ibid.*, p. 55.
388 *Ibid.*, p. 63.
389 *Ibid.*, p. 69.
390 *Ibid.*, p. 70. El pueblo es legislador extraordinario "ratione supremitatis"; en el caso del abandono de la mayoría simple se tiene una legislación extraordinaria "ratione materiae".
391 *Ibid.*, p. 73.

sustraerla a las garantías constitucionales que se establecieron como defensa contra las disposiciones de la policía.[392] La conclusión es, pues, una sola: "cuando las 'disposiciones' se convierten en decretos con fuerza de ley [...] ha penetrado en el sistema de legalidad un razonamiento nuevo y heterogéneo".[393] Desaparece la distinción entre leyes o normas, por una parte, y disposiciones, por la otra, que era tan esencial para el estado legislativo.[394] "La práctica actual tiene su último fundamento en el hecho de que, en la realidad de la vida estatal, el mismo legislador hace mucho tiempo que abandonó la distinción interna entre ley y disposición. En la actualidad ya no existen mayorías parlamentarias que creen seriamente, que sus deliberaciones legislativas, valdrán 'en todo el tiempo que duren'. La situación es tan poco calculable y tan anormal que la normación legal pierde su carácter primitivo y se convierte en simple disposición."[395]

Bajo este desenvolvimiento descrito por Schmitt no se encuentra simplemente la historia ordenada de un desarrollo lineal de la teoría del derecho. Más bien, una transformación irreversible de las relaciones de fuerza entre las clases. El uso totalmente particular del artículo 48, la tendencia a sustituir las leyes con disposiciones, tiene su presupuesto en la intensa unificación que logra tener la clase burguesa alemana, inmediatamente después de 1929, tanto en la política exterior como en la política interior; y esto, como lo señalaba agudamente Kirchheimer en 1930, cambia completamente los fundamentos del sistema constitucional.[396] Desde el momento que la burguesía se constituye como clase unitaria en el parlamento, trocando sus relaciones con la socialdemocracia, la democracia del compromiso se transforma en la democracia de los campamentos enemigos.[397] El motivo del viraje hacia el estado total —observa Kirchheimer— debe buscarse más que en los factores de crisis adoptados por Schmitt, en el uso instrumental del

[392] *Ibid.*, p. 74.
[393] *Ibid.*, p. 76.
[394] *Ibid.*, p. 84.
[395] *Ibid.*, p. 87.
[396] O. Kirchheimer, "Artikel 48 und die Wandlungen des Verfassungssystems. Auch ein Beitrag zum Verfassungstag", *Der Klassenkampf*, Jg. IV, agosto de 1930, pp. 456-458 (actualmente en O. Kirchheimer, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, cit., p. 92).
[397] *Ibid.*, p. 95. Es significativa la actitud de Hilferding sobre la reacción socialdemócrata frente a las ordenanzas y a los decretos de emergencia del gobierno Brüning, a partir de 1931, para esto, cf., G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar*, cit., pp. 343 y ss.

gobierno de coalición y, de la democracia, en general, por parte de la clase burguesa.[398]

Por otra parte, la frecuencia con que el mismo Kirchheimer se ve obligado a recurrir a Kelsen —a la teoría kelseniana de la democracia en cuanto fundada no en la igualdad (homogeneidad) sino en la libertad; a la relación entre libertades civiles y libertades políticas como elemento específico del sistema democrático, etc.,[399] en su discusión de *Legalität und Legitimität,* denuncia más una situación de embarazo que de fuerza por parte de los adversarios demócratas de Schmitt. En el momento que la situación de equilibrio de las fuerzas de clase se disuelve junto con la democracia del compromiso, debe entrar en crisis todo el modelo de legitimación previsto por el kelsenismo. Aquí es donde se sitúa la crisis de la *Grundnorm* y no —como quisiera Schmitt en su polémica antikelseniana— en su ser expresión de un estado legislativo parlamentario (funcionalista), que dejó de existir de golpe, a pesar de que —como se verá un poco más adelante— el mismo Kelsen alienta a cierto momento esta interpretación. El "dramatismo", por así decirlo, de la situación kelseniana se encuentra sobre todo aquí: *la realidad de su formalismo se encuentra totalmente en una condición de equilibrio de las fuerzas de clase, cuya verdad se manifiesta siempre, por su parte, en el trastocamiento centralista* (burocrático, tecnocrático, etc.). Y sólo constituye una paradoja el hecho de que Schmitt junte en su crítica a Kelsen y a Weber. Porque la afirmación de este último, con respecto al problema de la legitimación, según la cual "la forma de legitimidad que actualmente se presenta con más frecuencia es la creencia en la legalidad",[400] significa lo contrario de lo que Schmitt le atribuye. Lejos

[398] O. Kirchheimer, "Bemerkungen zu Carl Schmitts 'Legalität und Legitimität", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* cit., p. 124. Recientemente apareció, en italiano el libro de G. Rusche-O. Kirchheimer, *Punishment and Social Structure,* Nueva York, 1939: *Pena e struttura sociale,* bajo el cuidado de D. Melossi y M. Pavarini, Bolonia, Il Mulino, 1978 (A Kirchheimer se le atribuyen los capítulos desde el IX en adelante).

[399] *Ibid.,* pp. 114, 131 y *passim.*

[400] M. Weber, *Economía y sociedad, cit.,* I, p. 30. Aunque el pasaje de Weber merece ser leído en su totalidad: "La forma de legitimidad hoy más corriente es la creencia en la *legalidad;* la obediencia a preceptos jurídicos estatuidos según el procedimiento usual y *formalmente* correctos." Lejos de ser la expresión de un estado de derecho, este dato de hecho expresa —*como diría Max Adler al identificar democracia política con dictadura*— precisamente la desaparición de una situación de derecho y la consolidación de una situación de dominio de la mayoría sobre la minoría: "La antítesis entre los ordenamientos basados en pactos y

de ser una profesión de fe en favor de una especie de deductivismo funcionalista, la afirmación weberiana se refiere precisamente al hecho de que la validez *práctica* de un ordenamiento jurídico está primeramente en su legitimidad, por lo que no es la legalidad la que funda la legitimidad, sino la legalidad es sólo la forma necesaria de la legitimidad.[401]

Se cumple así el viraje que ya era previsible a partir de la apelación a los "principios generales" en que nos detuvimos anteriormente. Los principios generales permiten en efecto, emitir sentencias "acordes con las opiniones políticas dominantes aun ahí donde la ley positiva las contradice".[402] Y esto porque los principios generales se han convertido realmente a esta altura no sólo en un medio para defender el interés de los monopolios, sino sobre todo aquello a través de lo que se realiza el mandato político del *Führer:* lo que constituye el fundamento de validez de la ley no es el ordenamiento jurídico sino la voluntad política.

"El *Führer* protege la ley" o, mejor aún, el jefe del estado protege la constitución: éste es el tema en que se lleva a cabo en 1931, la contraposición definitiva entre el decisionismo schmittiano y el formalismo de Kelsen. Kelsen le responde al libro de Schmitt, titulado precisamente *El defensor de la constitución,* con una larguísima recensión titulada *¿Quién debe ser el defensor de la constitución?* [403]

ordenamientos impuestos es por lo tanto sólo relativa. Si se considera, en efecto, que la validez de un ordenamiento pactado no se apoya en una estipulación *unánime* [...] entonces de hecho hay una imposición con respecto a la minoría." Si se quiere hablar de "funcionalismo" a propósito de Weber entonces se debería entender no sólo el funcionalismo de la sociedad "automática" (liberal), sino también el funcionalismo en el que surge de nuevo el decisionismo, que Habermas atribuye a Luhmann: cf. J. Habermas, *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus,* Francfort, Suhrkamp, 1973 [en español, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp. 62 y ss.]. El análisis de Habermas toca sin duda, a un nivel muy alto, nudos *reales* de la temática de la crisis actual; pero el recurso al "racionalismo crítico" (la discursividad intersubjetiva) no convence; el desarrollo del debate teórico-político de los años veinte-treinta, esquematizado aquí, debería indicar su porqué.

[401] G. Zarone, "Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia", *Studi storici,* cit., pp. 273, 277.

[402] F. Neumann, "Der Funktionswandel des Rechtsgesetzes", *Zeitschrift für Sozialforschung,* cit., p. 585 [tr. esp., cit., p. 63].

[403] C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung,* Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1931 (reimpresión en 1969); H. Kelsen, "Wer soll der Hüter der Verfassung sein?", *Die Justiz,* Bd. 6 (1931), pp. 5-56 (actualmente en *WrS,* pp. 1873 y ss.). Los demás ensayos schmittianos sobre

Finalmente hay que detenerse precisamente en este debate, porque de él surgen, al mismo tiempo, la importancia y los límites de su teoría. La simpatía que despierta la valiente defensa de la democracia en relación con Kelsen no debe impedir descubrir algunos vacíos en el análisis kelseniano, así como, por el lado contrario, los éxitos anormales del discurso de Schmitt no deben impedir entender los núcleos de realidad que se encuentran presentes en su análisis de la transformación de la relación entre estado y sociedad (y, en consecuencia, en su análisis de la transformación de las formas de la política) en la era del estado *total.*

El punto de vista de Schmitt puede resumirse con sus propias palabras: "Una ley no puede defender a otra ley. La ley más débil no puede, obviamente, defender o garantizar la más fuerte. ¿Tal vez la ley que es más difícil de modificar debe defender, por el contrario, a la ley simple? Con esto todo se trastocaría en su contrario, puesto que se trata de la garantía y de la defensa de la ley constitucional, y no de la ley simple, y el problema es precisamente el de defender la ley más difícil de modificar de las modificaciones provocadas por la ley simple. El problema no surgiría si una norma pudiera defenderse normativamente por sí misma." [404] "No existe justicia alguna de la norma sobre la norma, por lo menos mientras el concepto de 'norma' mantiene cierta precisión." [405]

En realidad, objeta Kelsen, el problema del "defensor" de la constitución coincide con el de un órgano que defienda la constitución contra las violaciones, o sea, coincide con el problema de la *garantía,* o de los *controles* constitucionales sobre esos órganos —que son directamente órganos constitucionales— de los que pueden provenir las violaciones mismas. Y es muy obvio, dice Kelsen, que "si se debe constituir en general una institución que controle la constitucionalidad de ciertos actos estatales directamente constitucionales, en particular del parlamento y del gobierno, no se le puede pedir este control a uno de esos órganos, cuyos actos deben ser controlados".[406] En verdad, Schmitt puede identificar en el jefe del estado el defensor de la constitución sólo porque reproduce la teoría del *pouvoir neutre* que utilizó la monarquía constitucional para mitigar la pérdida de poder del monarca,

el mismo tema se encuentran ahora reunidos en C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze,* Berlín, Dunker & Humblot, 1958, 1973, pp. 63 y ss.

[404] C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung,* cit., p. 40.

[405] *Ibid.,* p. 41; y cf., *ibid.,* p. 63 (y nota) la crítica a Kelsen y a la indeterminación del concepto de "norma".

[406] H. Kelsen, "Wer soll der Hüter der Verfassung sein?", *Die Justiz,* cit., p. 1874.

cuando presentó al mismo monarca como un poder neutro, por encima del parlamento y del gobierno. Además, es totalmente contradictorio que Schmitt se sirva de esta teoría de la monarquía constitucional después de que él mismo había afirmado que las reglas de esta última son totalmente inaplicables a una democracia parlamentario-plebiscitaria como la de la Alemania contemporánea.[407] Y es totalmente incomprensible, en particular, el hecho de que Schmitt intervenga en el tema de las garantías constitucionales precisamente en el momento en que la constitución atraviesa por un momento de gran dificultad y, por así decirlo, se retrata en uno solo de sus artículos —el artículo 48— y, por tanto, en un espacio demasiado restringido como para no deber temer que también éste pueda desaparecer.

Para poder utilizar la antigua teoría de B. Constant sobre el *pouvoir neutre* como fundamento de su tesis acerca del jefe del estado como defensor de la constitución, Schmitt lo presenta como una instancia que no está por encima de los portadores de los derechos políticos de decisión, o sea, trata de presentarlo "como un poder que no está por encima, sino *al lado de los demás poderes constitucionales*".[408] Por otra parte, sin embargo, Schmitt trata, a través de una interpretación extensiva del artículo 48, de asegurarle al jefe del estado una posición de predominio que le permita ser el patrón del estado mismo. La ambigüedad del discurso de Schmitt, sin embargo, —dice Kelsen— se encuentra en otro punto. Schmitt admite que en la república constitucional el peligro de la violación de la constitución provenía de la esfera del *ejecutivo*, pero sostiene que *actualmente*, en la república democrática ese peligro proviene del legislador, o sea, del parlamento.[409] Pero esta afirmación se funda en una base totalmente hipotética que pasa por encima de una manera ambigua el problema real: "¡Como si *hoy*, en Alemania, el problema de la constitucionalidad de la función de *gobierno* —fundada en el artículo 48— que está compuesta por el presidente y por los ministros, no fuera un problema que está vinculado con el destino de la constitución de Weimar! Por tanto, si no existe ningún problema de ruptura de la constitución por parte del gobierno, entonces, la fórmula según la cual el jefe del estado es el defensor de la constitución, no suena de hecho obviamente como sospechosa [...]. Pero sería bueno

[407] *Ibid.*, p. 1877.
[408] *Ibid.*, p. 1879.
[409] C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, cit., p. 24.

no perder de vista el hecho de que, en el caso de esta argumentación, se trata sólo de una teoría política del *como si*."[410]

Existe otro elemento, prosigue Kelsen, sobre el que hay que llamar la atención. El discurso de Schmitt se asienta sobre el supuesto de que entre la función de la justicia y las funciones *políticas* existe una contradicción esencial, y deduce de ahí que la decisión acerca de la inconstitucionalidad de una ley y su abolición son un acto *político*. En esta postura se encuentra implícita, pues, la convicción de que la función *política* por excelencia es la del legislador (quien, al someter los hombres a su voluntad, ejerce un poder) mientras que el juez es un simple *instrumento*. Esta concepción es errónea porque sostiene que el ejercicio del poder está circunscrito dentro del legislativo y no advierte que éste tiene su prolongación tanto en la jurisdicción como en el ejecutivo, en la administración, etc. "El carácter político de la justicia es tanto más fuerte cuanto más amplia es la discrecionalidad que la legislación debe permitirle necesariamente, por su naturaleza general, a la justicia. La opinión de que sólo la legislación y no la justicia pura, es política, es tan falsa, como aquella por la que sólo la legislación es una creación productiva del derecho, en tanto que la jurisdicción es sólo una aplicación reproductiva del derecho."[411] No es exacto, en particular, que la decisión del juez *pueda deducirse* de la ley por medio de una operación meramente lógica, como sostiene Schmitt.[412] No existe en efecto una norma individual, en cuanto norma positiva que se derive simplemente de una norma jurídica general "como lo particular de lo general; sino sólo en cuanto que esa norma individual es *establecida* por el órgano llamado a aplicar la ley".[413]

En realidad, Schmitt sostiene algo distinto —en el punto criticado por Kelsen. Para ser precisos, no afirma que "la decisión del juez está contenida ya en la ley", sino más bien que "es "*deducida, en cuanto al contenido,* de otra decisión ya contenida, de una manera mensurable y calculable, en la ley";[414] y, además, hace va-

[410] H. Kelsen, "Wer soll der Hüter der Verfassung sein?", *Die Justiz*, cit., pp. 1879-1880.

[411] *Ibid.*, p. 1883.

[412] C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, cit., p. 38.

[413] H. Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, Charlottenburg, Pan-Verlag Rolf Heise, 1928 (actualmente en *WrS*, pp. 281 y *ss.*, en particular, p. 294); existe también una trad. it., en el Apéndice a H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milán, Edizioni di Comunità, 1952.

[414] C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, cit., p. 38.

ler esta definición en relación con la posición del juez en el *estado de derecho*, o sea, en el tipo de estado, que según Schmitt, ya ha sido superado por los avances recientes de la forma estatal. Pero el hecho de sostener que la decisión del juez puede deducirse no de la ley, sino de otra *decisión* contenida ya en la ley, en realidad hace que no sea posible reprocharle —como lo hace en cambio Kelsen— por ser incoherente cuando afirma que en todo juicio reaparece un elemento de decisión. La incoherencia estaría tal vez en que se hubiera afirmado en un caso la deducibilidad a partir de la ley y en el otro a partir de la decisión; pero la decisión, como se vio, se encuentra presente —según Schmitt— también en el estado de derecho (o legislativo).

Pero, objeta Kelsen, si es cierto que bajo todo juicio reaparece el predominio de la decisión, entonces se debería decir que entre la ley y la jurisdicción no existe ninguna diferencia cualitativa y que se da una creación de derecho tanto en el primer caso (legislación) como en el segundo (aplicación de la ley). Lo que es exacto, sin duda, pero puede servir al mismo tiempo para demostrar la tesis contraria a la sostenida por Kelsen, o sea, el hecho de que no es el sistema normativo sino la decisión, precisamente, el elemento que permite concebir la unidad de legislación y administración.

La raíz de la disensión se encuentra, sin embargo, en otra parte y, precisamente, en el análisis de las transformaciones de las formas de la política y del estado en la época contemporánea. Si Kelsen tiene buen juego, en la primera parte de sus observaciones, al poner de manifiesto la ambigüedad de la argumentación schmittiana, cuando le atribuye al parlamento el manantial de los peligros que amenazan la constitución, muestra, por la otra, el límite de su discurso cuando no comprende la importancia de las transformaciones de la relación entre estado y sociedad civil sobre la que Schmitt llama la atención.

Las categorías analíticas con las que Schmitt analiza esas transformaciones son esencialmente dos: "pluralismo" y "estado total". Con el concepto de *pluralismo* se indica "una multiplicidad de conjuntos *sociales* de poder, sólidamente organizados, que abarcan el estado —tanto las diversas esferas de la vida social, como los límites territoriales de los *Länder* y las entidades territoriales autónomas— y que, en cuanto tales, se adueñan de la formación de la voluntad del estado sin dejar de ser estructuras sólo sociales (no estatales)".[415] La compenetración entre estado y sociedad ci-

[415] *Ibid.*, p. 71.

vil hace que todos los problemas económicos y sociales se conviertan en problemas *directamente* estatales de modo que ya no existe un estado distinto de las diversas esferas de la vida y de los diversos círculos de competencia. Las antiguas escisiones entre el estado y la economía, entre el estado y la cultura, entre el estado y el derecho, etc., pierden todo su significado. Como ya lo había comprendido Rathenau aunque no había extraído todas las conclusiones, el estado se pluraliza y se difunde en una serie de "estados ideales": "La sociedad convertida en estado se convierte en un estado de la economía, en un estado de la cultura, en un estado de la previsión, en un estado del bienestar, en un estado asistencial *(Versorgungsstaat)*."[416] La neutralidad, la no-intervención ya son recuerdos lejanos. Aquello sobre lo que hay que llamar la atención es, sin embargo el hecho de que este estado que ya se "difundió" pero que vive en una serie de estructuras sociales *solidísimas*, no ha perdido de hecho su tendencia hacia el estado total. Al contrario, el pluralismo y el estado total se mantienen juntos:[417] "Con la pluralización —dice Schmitt— la tendencia al totalitarismo no queda de hecho eliminada, sino, por así decirlo, parcelizada, ya que todos los conjuntos de poder social organizado tratan de realizar, dentro de lo posible —desde la asociación de canto hasta el club deportivo y la autodefensa armada—, la tonalidad en sí misma y por sí misma."[418] Existe, pues, una diferencia fundamental entre un estado partidista *parlamentario* con partidos organizados de una manera no sólida y un estado partidista *pluralista* en que los partidos *sólidamente organizados* se convierten en los portadores de la formación de la voluntad estatal: "Los nexos sociales sólidos, que actualmente son portadores del estado pluralista se vuelven portadores del parlamento, en que sus exponentes aparecen bajo la forma de fracciones, como un simple reflejo de la división pluralista del estado mismo."[419] El parlamento deja de ser lugar de unificación para convertirse en teatro "de la división pluralista de las fuerzas sociales organizadas".

Kelsen plantea ciertas reservas a un análisis como éste, algunas de las cuales dan tan poco en el blanco que permiten, en cierto sentido —como se señalaba anteriormente—, una interpretación restrictiva del kelsenismo no ya como formalismo congruente con la época del equilibrio de las fuerzas de clase, sino como norma-

[416] *Ibid.*, p. 79.
[417] Aunque —precisa Schmitt— de una manera distinta de lo que sucede en la Rusia bolchevique o en la Italia fascista.
[418] *Ibid.*, p. 84.
[419] *Ibid.*, p. 89.

tivismo de un estado legislativo superado desde hace mucho tiem po. Lo que Schmitt define como estado total, observa en efecto Kelsen en forma restrictiva, no es, de hecho, nada nuevo, sino sólo una especie de "finalidad expansiva del estado" *(expansiver Staatszweck)*; no es de hecho un fenómeno característico del si glo XX, puesto que "tanto el estado antiguo como también el *estado absoluto*, o sea el estado policía del siglo XVIII, eran un *es tado total*".[420] Pero es contradictoria sobre todo —según Kelsen— la pretensión de mantener unidos el concepto de estado total y el de pluralismo: la "totalidad parcelizada", de la que habla Schmitt "es simplemente una *contradictio in adjecto*".[421]

Esta contradicción se basa —según Kelsen— en el hecho de que Schmitt "une con las palabras *pluralismo* y *estado total* dos pares oposicionales, que no tienen nada que ver entre sí: la opo sición entre estado y sociedad, por una parte, y la oposición entre una formación autocrático-centralista de la voluntad y una for mación democrático-descentralizada de la voluntad, por la otra, y en el hecho de que en los conceptos de *pluralismo-estado total* se pone en primer plano unas veces una oposición y otras veces la otra. El estado total como estado que absorbe completamente la sociedad, como estado que aferra todas las funciones es posible, ya sea como democracia, en la que el proceso de formación de la vo luntad avanza en la lucha de los partidos políticos, ya sea como autocracia, en cuyo interior está excluida la formación de los par tidos políticos. El estado total puede ser también un *estado plura lista de los partidos* puesto que una expansión —aunque sea tan adelantada— de la finalidad del estado es conciliable con la misma articulación del pueblo en partidos políticos. Del mismo modo que una amplia descentralización sería conciliable con un estado *total* en este sentido. Pero no con un estado *total* en el sen tido de una *comunidad* con una formación centralizada, *unitaria* y, por lo tanto, *fuerte de la voluntad*."[422]

No se comprende esta afirmación de Kelsen si no se toma en cuenta una distinción que Kelsen había hecho valer desde la época de la polémica con Max Adler: la distinción entre "oposición (dialéctica, basada en su implicación") y "contradicción" (lógica basada en su exclusión). A pesar de que la terminología de Kelsen no es muy firme, y a pesar de que no introduce el concepto de oposición "real" (en el sentido de la *Realrepugnanz* kantiana

[420] H. Kelsen, "Wer soll der Hüter der Verfassung sein", *Die Justiz* cit., p. 1899.

[421] *Ibid.*, p. 1900.

[422] *Ibidem.*

está, sin embargo, definida claramente la distinción entre *Gegensatz* (oposición dialéctica) y *Widerspruch* (contradicción lógica), según la cual no es arbitrario afirmar que la oposición "real" pertenece a la misma esfera en que funciona el *Widerspruch*, el principio de (no) contradicción. El par oposicional estado-sociedad es un par que, precisamente porque se funda en una oposición dialéctica, está regulado por un principio de distinción-implicación (y no de exclusión). Los marxistas se equivocan —objeta Kelsen a Adler en 1923— cuando identifican estado y sociedad: si los dos términos fueran idénticos, la abolición del estado (exigida por los marxistas) significaría también la abolición de la sociedad y esto es claramente una paradoja. Pero se equivocan también cuando ponen al estado y a la sociedad en *contradicción* (la contradicción pertenece, en efecto —como se aclarará un poco más adelante— a una esfera distinta de aquella a la que pertenecen el estado y la sociedad), porque no existe entre los dos términos ni identidad ni contradicción, sino oposición (dialéctica) en el sentido de distinción-implicación: "Considerar la sociedad como el concepto más amplio y el estado como el más restringido, no significa sostener una oposición entre la una y el otro, del mismo modo que no existe una oposición entre los conceptos de 'mamífero' y de 'hombre'." [423] No obstante la incertidumbre terminológica (está claro en efecto que cuando Kelsen dice en este pasaje que no hay oposición entre estado y sociedad, entiende decir precisamente que *existe* una oposición, pero "dialéctica", o sea, de distinción-implicación), la sustancia del discurso es evidente. El estado no es una "realidad" en sí, en el sentido naturalista, que existe también sin la sociedad (el estado, dice Kelsen, es desde el principio un fenómeno *social)*. Esto quiere decir, sin embargo, para Kelsen, que entre el estado y la sociedad hay una *compenetración,* como aquella de la que habla Schmitt al describir las tendencias hacia el estado total. *Contra esta* identificación entre estado y sociedad se hace valer siempre el principio de la *distinción* (el estado cartesianamente *claro y distinto)*. Decir que el estado no es una realidad en sí, en sentido naturalista, que puede subsistir sin la sociedad, significa simplemente asegurar que el estado es un *punto de atribución; una parte de la sociedad* califica el comportamiento *de otra* (de la sociedad) de tal modo que este comportamiento sólo puede explicarse en relación con la *idea* constituida por el estado. También los antagonismos sociales no son concebibles nunca como oposiciones, sino siempre como resultado únicamente

[423] H. Kelsen, *SuS* pp. 22-23 (cf. *infra,* pp. 195-196).

de una acción conjunta (en sentido puramente físico, añade Kelsen, con una metáfora desorientadora). Esta acción conjunta no tiene en realidad absolutamente *nada* de *físico* (naturalista), porque, como especifica Kelsen inmediatamente, el mundo ideológico-social (sociedad) no tiene nada que ver con el físico-natural (naturaleza) y en el mundo *ideológico no* existen contradicciones u oposiciones *reales* (en el sentido de la *Realrepugnanz* kantiana), sino sólo oposiciones en el sentido de acciones conjuntas, o sea, sólo oposiciones *dialécticas* (cuyos miembros no se encuentran separados). Es preciso, en efecto, hacer entrar de nuevo en el mundo ideológico no sólo el estado, el derecho, la política, etc., sino también la estructura económica. *Todos* los fenómenos sociales tienen carácter ideológico, son "superestructuras". Pero la "estructura real" no es la estructura económica de la sociedad, sino la *naturaleza*: "la imagen —dice Kelsen— muy intuitiva de la relación entre estructura 'real' y superestructura 'ideológica' me parece aplicable no tanto para una relación dentro de lo social, sino para una relación de la *sociedad* con la *naturaleza*".[424] No sólo las relaciones políticas, jurídicas, etc., entran nuevamente en el interior de la esfera *ideológico-social*, sino también las relaciones de producción y la misma estructura económica; pero para lo *social* vale el tratamiento normativo, no existen oposiciones *reales* ni contradicciones, sino únicamente oposiciones 'concebidas', o sea, dialécticas.

Una vez relegada la oposición *real* (la contradicción exclusiva) a la esfera de la *naturaleza*, Kelsen puede introducir una divergencia radical entre marxismo y ciencia,[425] atribuyéndole al primero un tipo de "oposición" completamente diverso del que actúa en la segunda, y confirmando el parámetro típicamente neokantiano de cientificidad —fundado en la desconexión entre

[424] *Ibid.*, p. 12, nota (cf. *infra*, p. 188, nota). En 1926, Kelsen recalca, en el ya citado informe sobre la *Demokratie* (en *WrS*, p. 1745) —contra los sociólogos— el hecho de que en lo social no sólo existen ideologías y de que las llamadas contradicciones (o contrastes) con respecto a la realidad son únicamente "la irrupción desde el campo de lo social, como ámbito del espíritu, al campo de la naturaleza y de la legalidad natural". La "investigación sociológica" que realizara Kelsen a principio de los años cuarenta tiene pues un fundamento —lógico y cronológico— muy lejano: cf. H. Kelsen, *Society and nature. A sociological inquiry*, Chicago, The University of Chicago Press, 1943 (H. Kelsen, *Società e natura. Ricerca sociologica*, Turín, Einaudi, 1953).

[425] Aquí se encuentra la "razón" y *al mismo tiempo*, el límite de las indicaciones críticas esgrimidas recientemente por L. Colletti, *Marxismo e dialettica, Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

"vida" (política) y ciencia— que es el blanco principal de las críticas (¿¡irracionalistas!?) que se le hacen en los años veinte-treinta. Y a esta altura se comprende también por qué este parámetro de cientificidad kelseniano ya no es suficiente. Una vez planteado el problema de la relación entre estado y sociedad civil en términos de distinción-implicación, se deduce la aserción de que no existe incompatibilidad ni entre pluralismo y estado, ni entre estado totalitario y sociedad. Y el estado total puede ser tanto el del siglo XX como el del absolutismo del siglo XVIII. Los únicos términos incompatibles entre sí son: autocracia (formación autocrática de la voluntad) y democracia (formación democrática de la voluntad). Pero precisamente en esta distinción entre los dos tipos de pares oposicionales aparece de nuevo el límite de la cientificidad neokantiana, o sea, el hecho de que ya no es posible llevar a cabo un análisis de las transformaciones del estado y de la política basado en la rígida distinción entre *autocracia* y *democracia,* una distinción que, de acuerdo con esta forma rígida, ya no existe *en la realidad.* Para mantener firme esta distinción, Kelsen se ve obligado en cambio, por una parte a estudiar teóricamente una relación entre estado y sociedad civil de tipo *liberal* [426] y, por

[426] H. Kelsen, "Wer soll der Hüter der Verfassung sein?", *Die Justiz,* cit., p. 1900: "No es necesario ser partidarios de la concepción materialista de la historia para comprender que un estado, cuyo ordenamiento garantiza la propiedad privada de los medios de producción, mantiene la producción económica y la distribución de los productos fundamentalmente como función no-estatal y remite el cumplimiento de esta función tal vez importantísima a un ámbito que puede ser distinto del estado sólo en cuanto *sociedad,* pero no puede ser un *estado total* en el sentido de la definición conceptual de Schmitt, o sea no puede ser un estado que *aferra* todo *elemento social.*" Por lo demás, en el mismo año de la polémica con Schmitt de la que se está hablando aquí, Kelsen confirma, en un largo ensayo dedicado a la discusión de las teorías del derecho de P. Stuchka (cf. P. Stuchka, "Das Problem des Klassenrechts und der Klassenjustiz", *Russische Korrespondenz,* Jg. 3, 1922, Bd. 2, pp. 664-678: actualmente en *Marxismus Archiv,* Bd. 1: *Marxismus und Politik,* Francfort, Makol Verlag, 1971, pp. 433 y ss.) y de E. Pashukanis (cf. E. Pashukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo,* introducción de U. Cerroni, Bari, De Donato, 1975), que la teoría pura del derecho, precisamente por su carácter anti-ideológico (que la expone a ataques tanto de derecha como de izquierda) trata de mantener la distinción (que precisamente la teoría social burguesa parece querer abandonar) entre economía y política; cf. H. Kelsen, "Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* Bd. 66 (1931) pp. 449-521 (actualmente en H. Kelsen, *Demokratie und Sozialismus,* Hrsg. N. Leser, Viena, Verlag der Wiener

la otra, a afirmar que "en el sentido de un ordenamiento constrictivo que absorbe completamente la sociedad, sólo el estado socialista puede ser un *estado total*",[427] olvidando considerar toda la serie de elementos que emergen con fuerza desgarradora de todo el debate de los años veinte-treinta, desde la "nivelación" de la que hablaba Scheler en 1927 (nivelación entre "oriente" y "occidente") a todas las tendencias elitistas (centralista-autocráticas), que de Weber en adelante constituyen el hilo conductor que atraviesa el debate posweberiano. Ya en 1921 —como se vio— Schumpeter llamaba por lo demás la atención sobre el hecho de que, en el fondo, las diferencias entre un régimen democrático y un régimen socialista se mitigan —de hecho— en gran medida desde el momento que el régimen socialista acepta los procesos de concentración, racionalización, etc., que la economía capitalista había sido la *primera* en desarrollar, y desde el momento que el régimen democrático renuncia a la democracia del mismo modo que se renuncia a un oropel inútil y hace suyas más bien las tendencias de carácter elitista-centralista y tecnocrático. Weber y *no* Bernstein es el teocrático de la "democracia occidental" después de la guerra mundial, cuando la democracia se vuelve democracia "organizada"; [428] el Weber que proporcionaba el modelo de "control" del desarrollo, que regresa, directa o indirectamente, en el socialismo leniniano como "ciencia del control".[429]

10. SOCIALISMO Y ESTADO

Estas consideraciones se refieren ciertamente a un periodo muy distinto del de los años 1923-1924, en que tuvo lugar la polémica de Kelsen con Adler y Bauer, y todavía más distinta del de 1920, en que aparece la primera edición de *Socialismo y estado.* En 1920, Kelsen apunta, en efecto, a demostrar sobre todo una cosa: el hecho de que el marxismo estaba invadido por una contradicción fundamental que se establece entre su teoría política (anarquista) y su teoría económica (que al insistir en la idea de plan

Volksbuchhandlung, 1967). Cf., además, en general, F. Russo, *Kelsen e il marxismo,* Florencia, La Nuova Italia, 1976.

[427] *Ibid.,* pp. 1900-1901.

[428] Cf. G. Zarone, "Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia", *Studi storici,* cit.

[429] B. de Giovanni, *Lenin, Gramsci y la base teórica del pluralismo, Teoría marxista de la política,* cit.

y de reglamentación, es estatista). El leninismo no hace más que explicar al máximo esta contradicción fundamental, que, en último análisis, alude a la alternativa entre *democracia* y *autocracia.* De esta contradicción se sale únicamente —de este modo se puede esquematizar el pensamiento de Kelsen— haciendo propia, por una parte, la filosofía relativista, que —como se vio— es el soporte teórico de la democracia y, por la otra, la concepción (fundada también sobre bases relativistas) por lo que el estado es simplemente un medio de técnica social, neutro, para la consecución de objetivos políticos, que puede ser usado en diversas formas de acuerdo con el que lo maniobra. Además, en ese sentido y *sólo en ese sentido,* se puede superar, también la alternativa entre democracia y autocracia, que, por otra parte (en relación con la formación de la voluntad política), Kelsen mantiene y reproduce, como se vio, en los años 1931-1933: "la organización estatal *no se desarrolla en un plano único* y, por lo tanto, no puede definirse de una manera unilateral *desde el punto de vista de su contenido.* Como es falso también caracterizar un estado como democracia o autocracia, porque una legislación democrática puede encontrarse junto con un ejecutivo autocrático, y las diversas funciones del estado pueden estar sujetas a diversos principios organizativos, del mismo modo que una constitución democrática significa la posibilidad de que en los distintos estratos del estado puedan llegar al dominio diversos partidos y, en consecuencia, también diversas 'clases' ".[430]

Estas últimas palabras, precisamente —que, por lo demás, pertenecen a 1924— introducen al cambio más importante que se produce en la segunda edición de *Socialismo y estado,* vale decir, la ulterior explicitación de la tarea política que Kelsen se había prefijado con esta obra y, sobre todo, la invitación dirigida a los que todavía están ligados a la teoría marxista a regresar, de Marx a... Lassalle, como por lo demás parecían inclinados a hacerlo —y éste es el dato en el que Kelsen no podía insistir todavía en 1920— filones de ninguna manera marginales de la socialdemocracia europea.

La fecha de periodización es, para Kelsen, la guerra mundial y las revoluciones posteriores: de la rusa a la alemana y a la austriaca. Frente a la guerra mundial, el movimiento obrero se había dividido: ningún proletario es tan pobre —dice Kelsen en

[430] H. Kelsen, "Marx oder Lassalle", *Grünberg Archiv,* cit., p. 269 (cf. *infra,* p. 375). Sobre la "suerte" imprevista de Lassalle como teórico del estado, cf. Max Adler, "Lassalle und der Staat", *Arbeiter Zeitung,* (Viena), 11 de abril de 1925.

su polémica con Bauer— que no posea una "nación". Y precisamente ante este principio la teoría marxista empieza a hacer agua.[431] Pero el dato decisivo es todavía otro: el cambio de la relación entre clase obrera y estado, que no puede dejar de intervenir desde el momento que los partidos de la misma clase obrera toman —por sí solos o en gobiernos de coalición— la dirección del estado. Aquí es donde naufraga la teoría marxista del estado entendido como medio adecuado para garantizar la explotación: "Cuando por ejemplo, Viena, el territorio federal más grande y más importante de Austria, desde el punto de vista económico, estuvo junto con su parlamento, cuya mayoría de dos tercios era socialdemócrata, bajo el gobierno meramente 'proletario' y desarrolló conscientemente y con éxito una política financiera y de previsión social socialista, en tanto que el gobierno federal puramente burgués y basado en una mayoría burguesa se vio obstaculizado a cada paso en el Consejo nacional por el poder de los sindicatos y por el ejército orientado en un sentido absolutamente socialdemócrata, ¿su estado puede caracterizarse como una comisión ejecutiva de la clase capitalista?" [432] O bien: ¿puede definirse tal vez de este modo el estado encabezado por los socialdemócratas, o el estado en que el mismo Bauer era ministro de relaciones exteriores? La teoría política del marxismo es vieja y está ligada a una posición ya superada por el movimiento obrero, cuando éste constituía todavía una oposición minoritaria.[433] Es necesario por lo tanto que

[431] Precisamente dentro del austromarxismo, el problema de la "nación" se presentó precozmente; véase, en particular, O. Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie, Marx-Studien,* Bd. II, (1907), (en 1924 apareció la 2ª edición; [en esp., *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia,* México, Siglo XXI, 1979]. En los años de la guerra, sin embargo, se volvió a proponer de una manera todavía más vigorosa, comprometiendo figuras de primer plano de la socialdemocracia europea: desde Lenin hasta Rosa Luxemburg, etc. Cf., en general, H. U. Wehler, *Sozialdemokratie und Nationalstaat,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. Por lo que respecta a M. Adler, su pensamiento está sintetizado en tres obras, fundamentalmente: *Prinzip oder Romantik!,* Nuremberg, Verlag und Druck der Fränikschen Verlagsanstalt, 1915; *Zwei Jahre...!* Nüremberg, Verlag und Druck der Fränkischen Verlagsanstalt, 1916; *Klassenkampf gegen Völkerkampf,* Munich, Musarion Verlag, 1919. Pero la polémica sigue también después de la guerra: piénsese —sólo por citar un título— en las polémicas despertadas por el opúsculo de H. Heller, *Sozialismus und Nation,* aparecido en Berlín en 1925.

[432] H. Kelsen, "Marx oder Lassalle", *Grünberg Archiv,* cit., p. 270 cf., *infra,* p. 374).

[433] *Ibid.,* pp. 270-271 (cf. *infra,* p. 375). Ese mismo motivo es reproducido por H. Kelsen, en "Otto Bauers politische Theorien", *Der Kampf,* 1924, p. 56.

también la clase obrera lleve a cabo el viraje, que la teoría política de la clase burguesa llevó a cabo, en su época, cuando se convirtió del liberalismo al estatismo del *Kathedersozialismus.*

La sospecha de cripto-liberalismo, que se vuelve tanto más insistente cuanto más se reproduce la crítica que Schmitt le hace a Kelsen, desaparece aquí totalmente, ante un Kelsen que casi ironiza en relación con ese liberalismo, cuya sabiduría política "culmina en un catálogo de derechos del hombre, de derechos fundamentales y de derechos de libertad",[434] que debe contraponerse al estado. Es obvio que el problema no puede ser éste. Se abre, entonces, el espacio para tratar de comprender la *función real* ejercida por la crítica kelseniana de la teoría política del marxismo.

Hay que volver, pues, al concepto de estado como medio de técnica social, y también a la sustitución de la antinomia clásica (marxiana) entre fuerzas productivas y relaciones de producción con la que existe entre *naturaleza* y *sociedad* y, finalmente, a los dos tipos de oposición que Kelsen distingue: la oposición *relativa* (fundada en la implicación-distinción), que domina en el reino social (en el que no existe *Realrepugnanz,* sino sólo oposición en cuanto producto de acciones conjuntas) y la oposición real, que domina en los procesos naturales, para los que vale también la contradicción lógica. Estos tres puntos son, en efecto, los que le permiten al neokantismo kelseniano llevar a cabo su operación de *revolución pasiva.*

La *formalización* del estado, que consiste en la interpretación del mismo como medio de técnica social y, por lo tanto, como instrumento *neutro,* es la mediación a través de la que Kelsen puede pasar —aunque sea por medio de un *déplacement* conceptual no totalmente legítimo— de la afirmación lógica (implícita en la premisa) de que el estado no es ni "bueno" ni "malo" a otra observación (que contiene un juicio sobre la realidad y ya no está explícita, por consiguiente, en la premisa) según la cual "por lo tanto" (aunque la conclusión no es lógicamente legítima) el estado *no ha sido nunca,* ni puede *ser* en general *"absolutamente* malo". Esto significa la posibilidad de transformar las diferencias *cualitativas* en *cuantitativas* y de sustituir la idea de revolución por la *reforma.*[435] La interpretación del estado como medio de técnica social se traduce, pues, en la atribución al mismo de una función *"que apunta a la reducción de la oposición de clase".*[436]

[434] *Ibid.,* p. 262 (cf. *infra,* p. 367).

[435] *Ibid.,* pp. 267, 288 (cf., *infra,* pp. 370, 392).

[436] *Ibid.,* p. 268 (cf., *infra,* p. 371). Como lo recuerda con razón Kelsen, esta idea es la que guía la reflexión de Karl Renner, por lo menos

Pero no basta. Entre el estado y la sociedad civil no existe —como se vio— una oposición real, sino sólo una relativa, de implicación-distinción. Estas relaciones correspondientes a la esfera de la producción, que de ordinario se descubren en la sociedad civil, ya no constituyen la "base", la "estructura" como pretende el marxismo, porque la base real es la *naturaleza*. Tanto la esfera de las fuerzas productivas, como la de las relaciones de producción, son absorbidas al mismo tiempo dentro de la esfera que Kelsen define como *social*, sólo que como ya se señaló, para Kelsen *todos los fenómenos sociales tienen un carácter ideológico*. Esto significa que están dominados por el tipo de oposición *(Gegensatz)* típica de los antagonismos sociales, que es *Zusammenwirken*, una "acción conjunta". Entre el trabajo asalariado y el capital no existe, por lo tanto, una oposición *real:* su relación puede ser presentada como oposición sólo en cuanto se lleva a cabo "una transposición a lo normativo; las 'fuerzas' que actúan en diversas direcciones se convierten en contenidos de postulados ético-políticos y sólo así se establece 'la oposición' específica",[437] (y apenas si vale la pena señalar que *esta* oposición *no es de ninguna manera* "específica"). Si la transposición a lo normativo, a lo ético-político —en que se pone de manifiesto una vez más la lucidez de la operación, que en los primeros años del siglo XX condujo, a través de la sustitución de una dialéctica de los distintos a la (hegeliana) de los opuestos, a la desconexión entre *formas y conceptos*—[438] al transformar la diferencia cualitativa en diferencia cuantitativa, conduce a Kelsen en 1931 —como se vio— a subestimar la novedad absoluta de la combinación entre pluralismo y estado total, le permite, sin embargo, en 1923-1924, quitarle literalmente toda su importancia a la "revolución" austriaca. Lo que Bauer llama situación de "equilibrio de fuerzas de clase" y que, en su opinión, es un producto de la revolución, dice Kelsen, "no es de hecho un producto directo del derrumbe militar, sino más bien el resultado de un largo proceso, que comenzó mucho tiempo antes de la guerra, con el re-

a partir de *Marxismus, Krieg und Internationale,* Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1917. Mientras la economía sirve de una manera cada vez más exclusiva a la clase capitalista —tal es el concepto sostenido por K. Renner— el estado está cada vez más al servicio del proletariado (*ibid.*, p. 27). Sobre Renner, cf., N. Leser, "Karl Renenr e il marxismo", *Annali Feltrinelli,* XV (1973) bajo el cuidado de A. Zanardo, pp. 405 y *ss.*

437 H. Kelsen, *SuS,* pp. 25-26 (cf., *infra,* p. 24).

438 Me permito remitirme a mi ensayo *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo,* cit., pp. 162 y *ss.*

forzamiento del proletariado".[439] Desaparecen, pues, las diferencias entre el estado *anterior* a 1918 y el posterior. Pero esto no es suficiente. Insistir en el cambio ocurrido después de 1918 significa, en sustancia, "*sobrestimar las formas políticas exteriores a costa de los datos económicos reales*".[440] La definición del gobierno de coalición como fruto del equilibrio de las fuerzas de clase corre el riesgo, en efecto, de ser pura y simplemente una *racionalización* de una situación en la que "el orden económico capitalista y, en consecuencia, la relación de explotación se mantienen fundamentalmente, a pesar de que se mitigan sustancialmente".[441] Si hay, pues, una compatibilidad entre el ordenamiento económico capitalista y el gobierno de coalición, si esta situación se puede definir como una situación de equilibrio de las fuerzas de clase, o sea, si en la república austriaca de 1918-1923 ya no se descubre un estado de clase, entonces tampoco se puede definir como estado de clase el estado moderno en general, y la teoría política marxista ha fracasado miserablemente, o por lo menos ha pasado de moda. Es necesario que la clase obrera haga suya otra teoría del estado, una teoría que interprete el estado como... medio de técnica social.

En la réplica con que Bauer responde a la reseña crítica que Kelsen le había dedicado a *Die österreichische Revolution*, Bauer comprende agudamente el significado de *revolución pasiva* que el conjunto de la elaboración teórica kelseniana terminaba por tener.[442] No se puede decir, ciertamente, que el análisis de Bauer esté totalmente exento, si no de ambigüedad, por lo menos de incertidumbres que podían facilitar la operación kelseniana dirigida a subsumir y a organizar bajo su estudio teórico de transformación del estado burgués, la readaptación de las categorías analí-

439 H. Kelsen, "Marx oder Lassalle", *Grünberg Archiv*, cit., p. 286, (cf., *infra*, p. 390).

440 *Ibid.*, p. 287 (cf., *infra*, p. 391).

441 *Ibidem.*

442 O. Bauer, "Das Gleichgewicht der Klassenkräfte", *Der Kampf*, 1924, pp. 57 y *ss.*; actualmente en O. Bauer, *Austromarxismus*, bajo el cuidado de H. J. Sandkühler y R. de la Vega, Francfort, Europäische Verlagsanstalt y Viena, Europaverlag, 1970, en particular p. 95; cf., a este respecto, G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, Milán, La Pietra, 1977, p. 73, que tiene páginas interesantes sobre todo el debate entre Bauer y Kelsen, así como sobre la originalidad del marxismo (y de la estrategia) de Bauer con respecto al marxismo de la Segunda Internacional. Parece totalmente insuficiente, en cambio, la interpretación del austromarxismo que se encuentra en el libro de Varios autores, *Philosophischer Revisionismus*, Berlín, Dietz Verlag, 1977, pp. 294 y *ss.* y *passim.*

ticas que iba realizando Bauer, como exponente de un sector, *en cierto modo,* avanzado de la socialdemocracia europea. Estas "incertidumbres", que un poco más adelante señalaría Adler, constituyeron una parte no pequeña del motivo de disentimiento —como lo recuerda, todavía en 1930, A. Gurland al continuar el debate entre Kelsen, Bauer y Adler —sobre el que se detuvo el debate del congreso de Linz.[443] Pero antes de señalar estas eventuales incertidumbres de Bauer, hay que llamar la atención sobre otro punto: el hecho de que —como justamente lo señala Kelsen entre 1923 y 1924— todos los filones de la democracia europea, entre los años veinte y los años treinta (no tiene importancia si por vía autónoma o no) hacen suya en la práctica la teoría de la relación entre la clase obrera y el estado que es expuesta teóricamente por Kelsen a partir de *Socialismo y estado.*

De esta época data —no en el sentido simplemente cronológico— lo que, como dice el título de un famoso ensayo de Lukács se podría definir como "el triunfo de Bernstein".[444] Cuando Kautsky afirma, en 1922, en nombre de un realismo que rechaza cualquier congetura utopista acerca del estado, que la "comunidad

[443] Las resoluciones del congreso de Linz se pueden encontrar en O Bauer, *Autromarxismus,* cit., pp. 378 y *ss.* Sobre el debate sostenido en el congreso y sobre las posiciones de Bauer y Adler, cf. N. Leser, "È morto l'austromarxismo? Bilancio di una concezione politica", *Dialoghi del XX,* junio de 1967, en particular, pp. 175 y *ss.* Aunque de Leser conviene ver, sobre todo, N. Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis,* Viena, Europaverlag, 1968. Cf., la nota 505 de esta introducción.

[444] G. Lukács, "Der Triumph Bernsteins", *Die Internationale,* 1924 pp. 661-663 (G. Lukács, *Scritti politici giovanili,* a cargo de P. Manganaro, Bari, Laterza, 1972). El tema de la equivalencia entre "ortodoxia" y "revisionismo" ya se encontraba presente, sin embargo, en *Geschichte und Klassenbewusstsein* y también en *Marxismus und Philosophie* de Karl Korsch. Es significativo, por lo tanto, el debate que —entre 1923 y 1924— se desarrolló alrededor de las dos obras de Lukács y Korsch. Me refiero, por ejemplo a la recensión de L. Rudas, "Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács", *Arbeiterliteratur,* fascículos 10 y 12, 1924 (actualmente en Varios autores, *Intellettuali e coscienza di classe,* editada y con introducción de L. Boella, Milán, Feltrinelli, 1977), que reduce la teoría lukacsiana al neokantismo de Rickert, por un lado, y señala las afinidades con el "neokantiano" Max Adler, por el otro. Lukács, por su parte criticaba despiadadamente *Das soziologische in Kants Erkenntniskritik* de Max Adler (Viena, Volksbuchhandlung, 1924; reimpresión facsimilar con una introducción de N. Leser, Aalen, Scientia Verlag, 1975) en la *Internationale Presse-Korrespondenz,* 1924, n. 148, p. 2002 (el "brulote" se puede leer ahora en G. Lukács, *Organisation und Illusion. Politische Aufsätze III,* Darmstadt-Neuwied, Luchterband, 1977, pp. 204 y *ss.*).

socialista se unirá, en su constitución, a la forma del estado heredado", o sea, al estado burgués, esta imagen de la transición al socialismo está, para él, estrechamente unida a la afirmación de que "la república democrática es la forma *estatal* para el dominio del proletariado, la república democrática es la forma *estatal* para la realización del socialismo".[445] Pero precisamente aquí, el viejo teórico de la ortodoxia podía asociarse completamente con la tesis de su viejo adversario Bernstein, como confirmación ulterior del hecho de que —salvo la suerte de primacía de lo ético-político, que podía derivarse indirectamente de la insistencia sobre la *Bewegung* contra el *Endziel*—[446] el revisionismo y la ortodoxia eran dos facetas de la misma actitud.

La primacía bernsteiniana de la política, lograda sobre la base de la conexión entre la teoría y la política (marxismo y socialismo), conducía nuevamente, ya desde la época de la *Voraussetzungen* y del ensayo *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?*, a una primacía de la política (como "pasión") reconstruida en el interior de la historia de los intelectuales, que establecía desde el principio una relación problemática con la naciente democracia "organizada".[447] Si el análisis de las clases se reduce al análisis sociológico, la reintroducción de la política se lleva a cabo —de una manera sólo aparentemente paradójica— "no sólo sobre la base de un *fundamento autónomo* (la ética) sino también en relación con un sujeto *distinto* de la clase, el *partido*".[448]

Desde el principio del siglo XX, Bernstein insistió en la importancia táctica del "compromiso" [449] y en el hecho de que la socialdemocracia no podía mantenerse en una posición de "protesta absoluta".[450] En 1912 —en el prefacio al libro de J. Ramsay

[445] K. Kautsky, *Die proletarische Revolution und ihr Programm*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1922, p. 142. Aunque Kautsky había sostenido tesis semejantes por lo menos a partir de *Die Diktatur des Proletariats*, Viena, I. Brand, 1918.

[446] Sobre este punto llamó la atención L. Paggi, "Intelectuales, teoría y partido en el marxismo de la Segunda Internacional. Aspectos y problemas", introducción a M. Adler, *El socialismo y los intelectuales*, citado.

[447] Véase al respecto mi introducción a M. Adler, *Causalità e teleologia*, cit., pp. XXXVII y *ss.*

[448] G. Zarone, "Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia", *Studi storici*, cit., p. 260.

[449] E. Bernstein, "Klassenkampf und Kompromiss", *Die Neue Zeit*, 1896-1897, I, Bd., pp. 420 y *ss.*

[450] E. Bernstein, *Parlamentarismus und Sozialdemokratie*, Berlín, 1906, pp. 49 y *passim.*

MacDonald sobre el que el mismo Kelsen llama la atención—,[451] Bernstein invitaba expresamente a la socialdemocracia a abandonar toda ambigüedad en relación con el estado —ambigüedad insostenible desde el momento que el poder político (y también las responsabilidades estatales) de la socialdemocracia habían crecido— y a pasar a una actitud de "aprobación condicionada".[452]

Es por lo tanto perfectamente coherente que al pronunciar el 28 de diciembre de 1918 una famosa conferencia ante la filarmónica de Berlín, bajo el impulso del entusiasmo y de las esperanzas despertadas nuevamente por la revolución (como diría más tarde el propio Bernstein), el viejo portavoz del revisionismo retomara su teoría de la transición al socialismo como "herencia" del liberalismo, enfatizando la importancia de Lassalle, en cuyo *Sistema de los derechos adquiridos,* descubría directamente "una teoría del derecho de la expropiación revolucionaria".[453] Y refiriéndose también al libro de Lassalle sobre Heráclito, Bernstein determina la relación entre la clase obrera y el estado: el estado es, en efecto lo "general".[454] La clase obrera pudo tener una posición hostil con respecto al estado y puede suceder que, en el futuro, deba tener también una posición semejante con respecto a cualquier *forma determinada* de estado: "Pero en lo que respecta a la *función* del estado, como composición del gran conjunto de la nación, como defensor del gran interés común, los obreros están, sin embargo, en su mismo terreno".[455] De ahí a la idea —sostenida en *Sozialismus einst und jetzt*— de que el estado ya no es el instrumento de la clase dominante; de ahí a la ideología del *Volkstaat,* no hay más que un paso: "El estado no es sólo un órgano de opresión, ni el guardián de los negocios de los poseedores. Mostrarlo como tal es el refugio de todos los hacedores de sistemas anarquistas [. . .]. Es una forma de convivencia y un órgano del gobierno que cambia su carácter político-social junto con su contenido social." Identificarlo abstractamente con una condición de dominio

[451] E. Bernstein, "Prefacio" a J. Ramsay MacDonald, *Sozialismus und Regierung,* Jena, Eugen Diederich, 1912. Kelsen recurre a este texto en *Marx oder Lassalle.*

[452] *Ibid.,* pp. III y *ss.*

[453] E. Bernstein, *Was ist Sozialismus?,* Berlín, Verlag für Sozialwissenschaft, 1922 (aunque la conferencia es de diciembre de 1918); actualmente puede encontrarse en E. Bernstein, *Ein revisionistisches Sozialismusbild,* Hrsg. H. Hilrsch, Berlín, Bonn-Bad Godesberg, J. H. W. Dietz Nachf., 1976, p. 150.

[454] *Ibid.,* p. 157. También en este caso puede verse la proximidad a las posiciones de Renner.

[455] *Ibidem.*

significa ignorar la posibilidad de metamorfosis que puede sufrir. Por esto, en la clase obrera socialdemócrata se ha abierto camino otra evaluación del estado, según la cual el estado ya no es un instrumento de las clases dominantes, sino que es más bien un *Volksstaat* que "recibe su carácter del derecho electoral igual y universal, de la gran mayoría del pueblo".[456]

Lo que no hay que perder de vista nunca en esta formulación es la transformación profunda que se ha ido produciendo al mismo tiempo —a partir de Weber— no sólo en la *teoría* del estado sino en el *mismo estado real*. Bernstein presenta una imagen del estado como "generalidad" cuando la teoría burguesa ya se había dado cuenta perfectamente del fin de la "Política política", de la transformación del estado en una multiplicidad de "estados ideales". La confianza totalmente jurídico-formalista en una "reconciliación" de los intereses, la confianza en el "compromiso" como instrumento por medio del cual llegar a la eliminación "no tanto de los efectos de los poderes, sino de los mismos poderes, a través del sistema de acuerdos cuya *objetividad* necesaria equivale a una neutralidad, a una indiferencia y por lo mismo a una 'superación' de los intereses de clase",[457] se encuentran con una realidad en la que, por el contrario, se asiste a una *repolitización* radical de las relaciones, a una primacía de la decisión política. Aquí reside toda la ambigüedad —el doble aspecto— de la relación con Kelsen. La hipótesis kelseniana sale triunfadora en gran parte con respecto a la teoría del estado elaborada por la clase obrera socialdemócrata en los años veinte-treinta, en el sentido de que la clase obrera no produce una teoría de la relación con el estado distinta de la que fue posible gracias al "formalismo" kelseniano. Pero la dificultad con que se encuentra la tentativa de *revolución pasiva* kelseniana es la misma con la que se encuentra la clase obrera frente al avance de los regímenes reaccionarios masivos. Bernstein —y junto con él, muchos otros filones de la socialdemocracia europea— puede creer que el "compromiso" conduce a una "superación" de los intereses de clase precisamente porque el *formalismo jurídico* (¡kelseniano! —no importa si consciente o inconscientemente)—, ese formalismo que es, por lo demás, el fruto... más maduro de la crítica de la dialéctica hegeliana que recorre las *Voraussetzungen* —es la mediación que permite la trasposición de la contra-

[456] E. Bernstein, *Der Sozialismus einst und jetzt*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1923 (reimpresión facsimilar, Berlín, Bonn-Bad Godesberg, J. H. W. Dietz Nachf., 1975), p. 88.

[457] G. Zarone, "Bernstein e Weber: revisionismo e democrazia", *Studi storici*, cit., p. 266.

dicción *real* a la oposición relativa de lo "normativo". Éste es el momento en que —de Spengler a Schumpeter, de Scheler a Schmitt— se ha convertido en una convicción difundida el hecho de que las sedes del poder de decisión son ahora extraconstitucionales y ciertamente extraparlamentarias. La *Rationalisierung* dirigida por el estado es cada vez menos la forma a través de la cual la clase burguesa escapa de la crisis; el modelo de desarrollo basado en la extorsión del plusvalor absoluto va sustituyendo cada vez más al ("ortodoxo") basado en la extorsión del plusvalor relativo,[458] para evitar precisamente los efectos desestabilizadores que había tenido el agotamiento del proceso de *Rationalisierung* de los años veinte.[459]

La clase obrera está destinada, pues, a pagar caro el precio del "triunfo" de Bernstein y de Lassalle. Además, desde este punto de vista, la afirmación kelseniana de que es paradójico que la ideología dominante del movimiento obrero haya sido la de Marx y no la de Lassalle, quedaba literalmente trastocada.[460] En 1924 Hilferding presentaba, en el editorial con que se iniciaba *Die Gesellschaft*,[461] una caracterización de la relación entre la clase obrera y el estado que Kelsen podía suscribir tranquilamente. En 1928 aparece de nuevo, en uno de los más importantes documentos del movimiento sindical de la época,[462] la idea del estado como *Gemeinwesen*, como "comunidad". "La democracia política es el punto de partida necesario e indispensable"[463] para la democracia económica, que no es por cierto una sustitución del socialismo sino "un complemento de la idea socialista en la dirección del es

[458] A. Sohn-Rethel, *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus*, Francfort, Suhrkamp, 1975, pp. 97 y *ss* (A. Sohn-Rethel, *Economia e struttura di classe del fascismo tedesco*, con prefacio de G. Marramao, Bari, De Donato, 1978, pp. 112 y ss.).

[459] *Ibid.*, pp. 116 y *ss.* (tr. it., cit., p. 143).

[460] H. Lefebvre hizo recientemente una alusión en ese sentido; cf. H Lefebvre-C. Regulier, *La révolution n'est plus ce qu'elle était*, París, Hallier 1978.

[461] R. Hilferding, "Probleme der Zeit", *Die Gesellschaft*, 1924, pp. 1-17 También Kelsen llama la atención sobre este ensayo en H. Kelsen, *Marx oder Lassalle*". Véase también los comentarios de G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar*, cit., p. 230 y *ss.*

[462] F. Naphtali, *Wirtschaftsdemokratie. Ihr Wesen, Weg und Ziel*, Berlín, 1928 (reimpresión bajo el cuidado y con introducción de R. F. Kuda Francfort, EVA, 1977). La obra, que refleja el debate del movimiento sindical, es el fruto de un trabajo de *equipo*, en el que participaron entre otros R. Hilferding, H. Sinzheimer, etc. Sobre el contexto del debate, cf G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar*, cit., pp 230. y *ss.*

[463] *Ibid.*, p. 30.

clarecimiento de la senda para su realización".[464] Pero la democracia "presupone también la representación de una *comunidad*. No podemos imaginarnos una democracia política sin pensar en el estado."[465] En el mismo congreso de Kiel, Hilferding había sostenido, por lo demás, que la tarea de la socialdemocracia consistía en "transformar, con la ayuda del estado y con la ayuda de la reglamentación social consciente, la economía, organizada y dirigida por los capitalistas, en una economía dirigida por el *estado democrático*".[466]

La determinación en el estado, en cuanto medio de técnica social, como un instrumento neutro para el cual es suficiente constituir un sujeto (proletario) distinto del burgués, para hacerlo funcionar de manera distinta y para convertirlo —como decía en su época Renner— en "palanca del socialismo", está tan difundida que en el mismo debate sobre la "crisis del parlamentarismo", que se abre en el periodo de la *Grosse Koalition* (junio de 1928-marzo de 1930) la tendencia tanto de los socialdemócratas como del movimiento sindical consiste en interpretar esta crisis del parlamentarismo como un ataque contra un parlamento dominado por socialdemócratas.[467] La misma estrategia *institucionalizada* en forma contradictoria, que se vuelve a presentar después de 1931 en Hilferding, no es más que el resultado de una historia marcada por una década.[468]

En realidad, el institucionalismo de Hilferding nace del modo en que, a principio de los años veinte, se iba concibiendo el problema de la socialiazción. El problema consistía, entonces —para

[464] *Ibid.*, p. 25.

[465] *Ibid.*, p. 31.

[466] R. Hilferding, *Organisierter Kapitalismus (Referat und Diskussion)*, *Sozialdemokratischer Parteitag 1927 in Kiel*, p. 169 (se trata de un extracto de la intervención hilferdinguiana: "Die Aufgaben der Sozialdemokratie in der Republik"; la numeración de las páginas corresponde a la del *Protokoll der Verhandlungen des sozialdemokratischen Parteitages 1927 in Kiel*, Berlín 1927). Sobre el congreso de Kiel véase, además del ya citado Rusconi, G. Marramao, "'Tecnica sociale', Stato e 'transizione' tra socialdemocrazia weimariana e austromarxismo", ponencia presentada en el coloquio sobre Weimar organizado por la sección boloñesa del Instituto Gramsci (noviembre de 1977). [Ahora en G. Marramao, *Lo político y las transformaciones*, Pasado y Presente, núm. 95, México, 1982, pp. 154 y *ss.*].

[467] G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar*, cit., pp. 268 y *ss.* No carece de interés la interpretación de A. Thalheimer, "Die Krise des Parlamentarismus", *Gegen den Strom*, II (1929), núm. 10, actualmente reimpreso en *Der Faschismus in Deutschland*, Francfort, EVA, 1973.

[468] *Ibid.*, pp. 337 y *ss.*, 370-371.

Hilferding del mismo modo que para Bauer—,[469] en encontrar una alternativa en relación con el socialismo como ciencia del "control", [470] tal y como la había elaborado Lenin en *Las tareas inmediatas del poder soviético,* texto que —como se señaló— estaba muy presente en el Kelsen de los veinte (en el Kelsen que no sólo recurría a Weber, sino que identificaba agudamente el hecho de que Lenin y Weber iban concibiendo —en campos opuestos— una forma igualmente "centralizada" de la política), pero que estaba muy presente, sobre todo, en Schumpeter quien en 1921 no sólo sostenía que la democracia ya había sido abandonada tanto por los comunistas como por los burgueses, sino que le atribuía al bolchevismo —con su crítica de la democracia— el mérito de haber liberado el campo de un problema falso o superfluo.[471] Partiendo de la consideración de que el capitalismo ya se había convertido en capitalismo de estado Bauer sostenía, en cambio, la necesidad de integrar el principio de la planificación con el del *industrial selfgovernment.*[472] La socialización, pues, como algo distinto *en principio* de la *estatización*, la necesidad, por lo tanto, de una relación positiva con la *inteligencia* técnica que debe garantizar el funcionamiento de las empresas evitando al máximo el peligro de la *burocratización.* Desde este punto de vista, es fundamental —según Bauer— el hecho de que el consejo de administración no sea elegido por los accionistas "sino por los representantes de los diversos grupos sociales, a cuyas necesidades debe proveer la industria socializada".[473] Estos nuevos sujetos son esencialmente, los obreros, los consumidores y, finalmente, el esta

[469] *Ibid.*, pp. 182 y ss. Cf., en particular, O. Bauer, *Der Weg zum Sozialismus*, Viena, 1919 (O. Bauer, *La realizzazione del socialismo* Città di Castello, *Il solco,* 1920); y O. Bauer, *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?*, Viena, 1920 (tr. it., en G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre,* cit.). También se encuentran indicaciones bibliográficas sobre Bauer, en Y. Bourdet, *Otto Bauer et la révolution,* París, EDI, 1968.

[470] O. Bauer, *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?,* en G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di siniestra fra le due guerre,* cit., p. 205.

[471] J. Schumpeter, "Sozialistische Möglichkeiten von heute", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* cit., pp. 327-328; el rechazo de la democracia —dice literalmente Schumpeter— ha sido una empresa valiente y liberadora ("eine mutige und befreiende Tat").

[472] O. Bauer, *Bolschewismus oder Sozialdemokratie* en G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre,* cit., p. 208. Tanto este escrito como *Der Weg zum Sozialismus,* se reimprimieron en O. Bauer, *Werkausgabe in 7 Baenden,* Bd. 2, cit.

[473] O. Bauer, *La realizzazione del socialismo,* cit., p. 21.

do... "como representante de la colectividad nacional", el estado, pues, una vez más, como *Gemeinwesen* por encima de las partes. Pero, continúa Bauer, "los representantes de los obreros y de los empleados y los de los consumidores tienen intereses opuestos que tutelar, ya que los unos desean salarios elevados y los otros precios bajos: los representantes del estado serán mediadores y los árbitros entre las partes." [474]

Se presenta, pues, una vez más, el *leit-motiv* de estas páginas: la garantía contra la burocratización, el recurso al estado como medio de técnica social, el equilibrio de las fuerzas de clase, se traducen nuevamente en una nueva atribución a la administración, y no al parlamento, de la función de mediar entre las partes sociales y, por lo tanto, se traduce en un incremento del poder burocrático y, en último análisis, en una centralización de la decisión política; desde el momento que la política se convierte en *profesión,* la distinción entre el "político" y el "burócrata" (el especialista) es sólo cuantitativa, la técnica no es de hecho "aplicación" sino es directamente *política.*

Queda sin embargo, la instancia que Bauer hacía valer (de una manera no muy distinta de Hilferding): el recurso a hipótesis autoadministrativas como medio para superar el socialismo "estatista" alemán, que presenta "una íntima afinidad" con el realizado en Rusia: "Tanto aquí como allá —dice Bauer— existe la misma esperanza en el estado omnipotente, capaz de controlar los individuos en todas las esferas de su vida, tanto aquí como allá existe el mismo delirio de la omnipotencia de una minoría dominante que puede y debe llevar por medio de la coerción a formas superiores de vida de las masas obedientes y dóciles." [475] Se trata, en el fondo, del mismo problema que, una década más tarde, Bauer retomaría tratando de resolverlo con la categoría —verdaderamente impropia— de "racionalización errónea" *(Fehlrationalisierung).* A medida que avanza la racionalización, la burocracia industrial es más capaz de realizar la producción "basándose en normas sólidas, en un cálculo exacto, en medidas objetivas, en reglas que pueden enseñarse y aprenderse [...]. Dentro de los límites en que se cumple esto [...] sólo existe la necesidad de una aplicación escrupulosa de normas objetivas para garantizar una dirección económica de la producción." [476] En Rusia, el error de la ra-

[474] *Ibidem.*

[475] O. Bauer, *Bolschewismus oder Sozialdemokratie?,* en G. Marramao *Austromarxismo*... cit., p. 229.

[476] O. Bauer, *Kapitalismus und Sozialismus nach dem Weltkrieg,* I,

cionalización consistió en el hecho de que no se basó en la libertad de la inteligencia técnica —expropiada y desprovista, por otra parte, de los derechos políticos por la dictadura— sino en una relación de desconfianza recíproca. Esto condujo a una desorganización del trabajo que fue la base de la deseconomicidad del trabajo de la industria soviética, deseconomicidad que es inevitable allí donde la transición al socialismo es realizada por una dictadura terrorista.[477] Si se pasa a la agricultura, los errores de la racionalización equivocada son todavía más evidentes: la colectivización no es más que una *Fehlrationalisierung*, ya que la fuerza de trabajo ahorrada a través de la introducción de la mecanización queda sin utilización.[478] La elección política por una vía diversa —la democrática— del socialismo no sólo debe ser, pues, una elección dictada por consideraciones éticas, sino es posible también a causa de la consolidación de una "mentalidad ingenieril", de tipo positivista y relativista que tiende a lograr el fin con el menor esfuerzo posible.[479] A través de esta especie de aplicación de los principios de Mach de la *Denkoekonomik* [480] a la política es posible obtener una ampliación de la racionalización, aun al ordenamiento social, que permita evitar los resultados que ha tenido hasta ahora la racionalización: "Crisis y desocupación": "La racionalización de las empresas exige la racionalización del ordenamiento social, que debe cambiar la aplicación metodológica de la ciencia para el incremento de la productividad del trabajo, de causa de crisis eco-

Bd: *Rationalisierung-Fehlrationalisierung*, Berlín, Büchergilde Gutenberg, 1931, p. 215.

[477] *Ibid.*, p. 217. O. Bauer tiene presente también el análisis de F. Pollock, *Die Planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion*, Leipzig, 1929, (traducido parcialmente en F. Pollock, *Teoria e prassi dell'economia di piano*, a cargo de G. Marramao, Bari, De Donato, 1973).

[478] *Ibid.*, pp. 222-223. Pero véase en general P. Hinrichs-L. Peter, *Industrieller Friede? Arbeitswissenschaft und Rationalisierung in der Weimarer Republik*, Köln, Pahl-Regenstein, 1976.

[479] *Ibid.*, pp. 229-230. No es difícil descubrir en la identificación de racionalización y "cientifización" el eco de posiciones sombartianas (cf. *ibid.*, p. 165); W. Sombart, *Der modern Kapitalismus, III: Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Munich, 1927 (cf. en la antología preparada por A. Cavalli, *Il capitalismo moderno*, Turín, UTET 1967, pp. 779 y ss.).

[480] En cuanto a las posiciones teóricas de O. Bauer es significativo el ensayo baueriano "Das Weltbild des Kapitalismus", en *Der lebendige Marxismus, Festgabe zum 70. Geburtstage von Kautsky*, Hrsg. O. Jenssen, Jena, Verlagsanstalt und Druckerei, 1924, pp. 407 y *ss.*, en particular pp. 450 y *ss.*, en las que Bauer relaciona el viraje "pragmatista" de la teoría de la ciencia moderna (a patir de Mach, Poincaré, James, etc.) con el nacimiento del capitalismo organizado.

nómicas y de desocupación en medio de elevar el bienestar de todos." [481]

No es difícil descubrir hasta qué punto lo "socialtecnocrático" se encuentra presente en esta hipótesis, que, a pesar de las apariencias, en realidad todavía está fundada completamente en la desconexión entre el análisis político y el análisis económico-social. Bauer trabaja con un concepto de "racionalización" que, en 1931, ya había mostrado sus limitaciones. No es una casualidad, como ya se señaló, que la hipótesis de desarrollo que preside la reorganización alemana de los años treinta —hasta llegar a esa fecha epocal de 1936— no es de hecho una racionalización semejante a la que se había tenido en los años veinte y que había demostrado no ser capaz de garantizar un desarrollo sin "crisis".[482] Es el concepto baueriano de racionalización como aplicación "pura" de reglas y normas precalculables, de medidas simplemente "técnicas" y valorativas, el que queda fuertemente cuestionado allí donde todo el debate teórico-político —que por comodidad se define como "crisis de la racionalidad formal"— tiende a demostrar no sólo la imposibilidad de deducir "elecciones" a partir de cualquier "norma", sino también el carácter de ninguna manera "puro" de la elección técnica. Por lo que también la demanda de "democracia", la instancia de una combinación de *plan* y *democracia*, debe a esta altura reclasificarse, en el sentido de que después de las transformaciones de la relación entre estado y sociedad civil, por una parte, y las de la democracia parlamentaria, por la otra, ya no es posible resolver el problema a través de una yuxtaposición de democracia económica y democracia política. Se dijo, anteriormente, que la idea de "plan" no es de ninguna manera inaceptable —y, en este sentido, puede asumirse la idea de un socialismo como estado-plan— para la cultura burguesa (por lo menos para los sectores más iluminados de ella) precisamente porque la idea de la planificación está totalmente desconectada (tanto entre los burgueses como entre los bolcheviques) de la idea de "democracia". El análisis del planteamiento baueriano contribuye ahora a definir más correctamente esta formulación. Después de la trans-

[481] O. Bauer, *Kapitalismus und Sozialismus nach dem Weltkrieg*, cit., p. 231.

[482] Cf. las notas 458-459 de esta introducción. De todos modos sigue siendo fundamental el libro de F. Neumann, *Behemoth*, Nueva York, Oxford University Press, 1942, actualmente tr. it., con una introducción de E. Collotti, Milán, Feltrinelli, 1977 [hay edición al español del Fondo de Cultura Económica, México, 1943] (véase también la recensión de G. Marramao, "Pluralismo corporativo e Stato totalitario", *Critica marxista*, 1978, núm. 2, pp. 173-179).

formación del sistema democrático-parlamentario, después de la consolidación de tendencias que apuntan a una combinación inusitada entre pluralismo y estado total, la exigencia de una democracia "mayor" no puede significar la continuación de un discurso (¡Bernstein!) sobre la necesidad de las "garantías", sino que debe dirigirse directamente a la crítica del modelo de *acumulación* y *desarrollo* que presidió la reorganización de la economía en la Rusia soviética. La racionalización y la planificación desde arriba, la organización del trabajo en términos de militarización, la interpretación del socialismo como "ciencia del control", al reproducir un modelo de organización y control del desarrollo, que tiene no pocos antecedentes precisamente en el weberismo, demuestra que "la disposición plena del poder político estatal sobre el consumo y sobre la inversión, realizada por la planificación integral y por la estatización de la producción, no resuelve en el largo plazo todos los problemas del desarrollo [...], una economía de plan enteramente estatizada no resuelve en sí misma las contradicciones de un mecanismo de acumulación fundado en la descomposición antagonista entre la *ratio* que preside el consumo productivo y la acumulación del surplus y la que gobierna el consumo individual".[483] Sólo este planteamiento de la crítica abre el camino a la introducción de la vida dentro de la ciencia, que no sólo es un punto firme del debate crítico sobre el neokantismo, sino también la intermediación a través de la que se llega a la transformación del saber moderno, que coincide con su carácter *potestativo*.[484]

Por lo que, mirando retrospectivamente las cosas y resumiéndolas esquemáticamente, se puede decir que la vieja advertencia de Friedrich Adler era correcta en sí, pero estaba destinada a una rápida superación. La formalización del estado se mantiene y desaparece al mismo tiempo con la gran tentativa de revolución pasiva constituida por el neokantismo; el *dramatismo* del neokantismo kelseniano —así como de todos los filones socialdemócratas que resultan hegemonizados por él— consiste precisamente en el hecho de que, en el momento en que se realiza, el formalismo (el estado como medio de técnica social y como expresión del estado de equilibrio) se convierte en lo contrario, alude ya a la *totalidad parcelizada* que es el estado total *moderno*. Y precisamente ante este viraje se produce la separación del marxismo con respecto al saber moderno que *coincide* con su separación con respecto al esta-

483 G. Vacca, *Quale democrazia*, Bari, De Donato, 1977, p. 27.
484 M. Cacciari, *Krisis*, Milán, Feltrinelli, 1976, pp. 56 y *ss*.

do moderno, dentro de los límites en que este estado se transformó —como decía Rathenau— en una multiplicidad de "estados ideales", y el proceso de difusión del estado y de la política (*"entendida en el sentido más elevado* —decía Spengler— *la política es vida y la vida es política")* entraña directamente una transformación de la forma de la "contradicción".

En Bauer se encontraba presente, ciertamente, la convicción del hecho de que la interpretación kelseniana era también una tentativa de hegemonizar su interpretación del equilibrio de las fuerzas de clase para aprisionarla en las mallas de una aguda tentativa de *revolución pasiva.*[485] *En el momento en que la clase obrera se convierte en estado* —así se podría resumir el sentido de la operación kelseniana— *sólo puede hacerlo rompiendo con su tradición teórica y asumiendo las categorías que la teoría del estado "burgués" elaboró.* En su respuesta a Kelsen, en particular, Bauer se aproxima mucho al núcleo central del problema cuando, al trastocar la interpretación *deshistorizante* que Kelsen pretendía darle a la teoría del equilibrio (según la cual ésta se podía aplicar también *antes* de la guerra y de la revolución), le objeta que no era posible escindir la teoría del *Gleichgewicht* de sus formas *concretas* de manifestación, por lo que el equilibrio, por ejemplo parece manifestarse, dentro de la fase actual, precisamente en la crisis del parlamentarismo: "La crisis general del parlamentarismo tradicional —dice Bauer— es la forma de manifestación del equilibrio de las fuerzas de clase".[486]

Pero si se profundiza, este discurso conduce a una serie de consecuencias en orden a la relación entre clase y partido, entre democracia y dictadura, etc., y también a un análisis, parcialmente distinto, de la forma de la política. Éstos son los temas que, no por casualidad, ocupan el lugar central de *Politische oder soziale Demokratie* de Max Adler, así como ocupan el lugar central del debate del congreso de Linz, a pesar de que —hay que señalarlo inmediatamente— algunos de estos temas ya se encuentran muy presentes en la respuesta de Adler a Kelsen, o sea, en el libro *Die Staatsauffassung des Marxismus.*

[485] Me remito una vez más al análisis de G. Marramao, *Austromarxismo e socialismo...*, cit., que llama también la atención sobre el análisis del fascismo contenido en *Zwischen zwei Weltkriegen?* (Bratislava, 1936), obra que no había pasado inadvertida, en su época, a Rodolfo Morandi (actualmente R. Morandi, *La democrazia del socialismo,* Turín, Einaudi, 1975, pp. 77 y ss.).

[486] O. Bauer, *Das Gleichgewicht der Klassenkräfte,* en *Austromarxismus,* cit., p. 91.

El creciente interés del proletariado por los problemas del estado —escribe Adler en 1926— condujo a nuevas discusiones alrededor de la concepción del estado del marxismo, que es considerada en general como una "supervivencia" de una teoría adecuada a una época en la que el movimiento obrero tenía en cambio una actitud distinta en relación con el estado. La teoría baueriana del equilibrio de las fuerzas de clase se sitúa en este contexto; sin embargo, merece ser entendida correctamente y ser depurada de los equívocos que "ciertas páginas de la exposición de Otto Bauer" [487] contribuyeron "también, parcialmente" a crear. El primer equívoco que debe eliminarse, entonces, es el de que "el equilibrio de las fuerzas de clase contiene una *nivelación* de las oposiciones de clase y la fase del equilibrio de las fuerzas de clase es una *situación duradera*".[488] El presupuesto del que hay que partir es que las fuerzas contrapuestas son fuerzas *reales* y que su contraposición no se deriva simplemente de un contraste, por así decirlo, "pensado". Esto se ve claramente, dice Adler, a través de la imagen de la balanza: "Los países son naturalezas desprovistas de vida y, por lo tanto, no pueden cambiar el equilibrio de sus fuerzas por una nivelación de las mismas [...]. Este equilibrio no significa, en consecuencia, un cese de la lucha de clase, y ni siquiera una atenuación de la misma, sino más bien, por el contrario, la continuación más fuerte de la lucha de clase [...]. No se puede decir, por tanto que en la fase de equilibrio de las fuerzas de clase, la lucha de clase esté latente." [489] En ese sentido tal vez hubiera sido más conveniente escoger, en lugar de la expresión "equilibrio de las fuerzas de clase" la de *"igual tensión de las fuerzas de clase"*.[490] No es una casualidad, por lo demás, que el mismo Bauer afirme que, el proceso económico llega finalmente y de una manera inevitable al instante en que la relación de equilibrio es superada y/o cae nuevamente bajo el dominio de la burguesía o el proletariado conquista el poder, puesto que dicho proceso desplaza siempre las relaciones de fuerza entre las clases.[491] Esto significa, dice Adler polémicamente, que es falsa la interpretación —esgrimida en la socialdemocracia alemana— según la cual el proletariado no puede

[487] M. Adler, *Politische oder soziale Demokratie,* Berlín, Laub'sche Verlagsbuchhandlung, 1926, p. 119.
[488] *Ibid.,* p. 114.
[489] *Ibid.,* p. 115.
[490] *Ibid.,* p. 116.
[491] O. Bauer, *Das Gleichgewicht des Klassenkräfte,* en *Austromarxismus,* cit., p. 96.

proponerse fines más radicales, puesto que "en el equilibrio de las clases cada partido puede realizar sus fines sólo en la dirección de la diagonal del paralelogramo de fuerzas"; la diagonal es, en efecto "el *resultado* de la lucha de clase y no su fin".[492] El concepto de una política "responsable hacia el estado" conduce, por consiguiente a la renuncia a una política revolucionaria de clase y coloca la política del proletariado en el terreno del estado de clase, en lugar de luchar contra él. El equívoco de este principio consiste en el hecho de que desconoce que "no todo gobierno en el que deben entrar temporalmente los socialdemócratas, es un gobierno socialista". Lo que hay que tener claro, en síntesis, es el hecho de que, cuando se habla de estado de equilibrio, se alude a la forma del dominio *político,* pero no se entiende de hecho que, por esto, el estado ya no es un estado de clase.[493] También en esta fase, el control de la economía permanece, en efecto, en manos de la clase burguesa: "El equilibrio de las fuerzas de clase nace precisamente del hecho de que el poder económico de esta clase está todavía intacto. Y en esto se pone en evidencia precisamente que el poder económico domina de la manera más completa con los medios políticos y que éstos no son de hecho sus únicos medios Y éste es el motivo por el que —dicho sea de paso— un gobierno llamado obrero [. . .] no puede ser nunca un gobierno socialista mientras el proletariado no tenga suficiente fuerza para apoderarse también del poder económico del estado. De aquí emana el carácter trágico de todo gobierno obrero [. . .] por lo que sólo puede ser el *administrador del estado burgués."* [494]

Otro punto de vista que debe aclararse igualmente es el correspondiente a la definición de la república austriaca como *Volksrepublik,* como república popular. Esta definición no significa, en realidad, que exista un conjunto "homogéneo" del pueblo, sino únicamente que todas las clases participan en la constitución del estado. La palabra pueblo, en síntesis, no significa de hecho algo semejante al concepto de "clase". La república "popular" se acerca tanto más a una sociedad "solidaria" (homogénea) cuanto más logra mantener sus conquistas. Esto significa concebir de una manera distinta la relación entre la clase obrera y el estado, en el sentido de que la primera ejerce mejor su función cuanto más se mantenga como "parte": "Se ve entonces, que esta república popular es tal sólo dentro de los límites en que está y cuanto más está impregnada, dentro de los estratos populares, por el espíritu de

[492] M. Adler, *Politische oder soziale Demokratie,* cit., p. 118.
[493] *Ibid.,* p. 124.
[494] *Ibid.,* pp. 124-125.

una lucha inconciliable de la clase proletaria, y no por el espíritu de una totalidad del pueblo que todavía no existe."[495]

Sería erróneo encontrar en estas posiciones de Adler *simplemente* el preludio de las actitudes que, en los años siguientes, lo harían converger hacia la extrema izquierda [496] como sería inoportuno descubrir en su insistencia sobre el concepto de *clase* un prejuicio economicista. Más bien, la "purificación" de las tesis bauerianas —que constituye también en parte una modificación de las mismas— se lleva a cabo precisamente *contra* Kelsen, contra la tentativa kelseniana de hegemonizar la teoría del *Gleichgewicht*.

La tesis de Kelsen sostiene que, en la democracia no existe un dominio de clase *político* y que puede existir un dominio de clase económico, "sólo si el partido que tiene la mayoría en la representación popular —permaneciendo constante la igualdad política formal— hace posible una explotación a través del contenido del ordenamiento jurídico".[497] Se trata entonces de comprobar esta tesis, empezando por comprender qué se entiende por partido. En la democracia no habrá nunca un partido que se presente explícitamente como partido de la clase poseedora; se presentará más bien con otra etiqueta. Y, además, será un partido de coalición entre grupos heterogéneos, mancomunados únicamente por la lucha contra los que amenazan su propiedad privada: "todos los diversos grupos que se convierten en un 'partido' único sólo gracias a la comunidad de su situación económica en el interior del interés de la producción y de la distribución social, pueden ser un 'partido' porque desde antes son una clase, la clase de los propietarios contra la de los proletarios".[498] Y para desmentir inmediatamente la sospecha de una visión economicista, Adler añade: la circunstancia de que ese "partido" pueda tener la mayoría sólo gracias al hecho de que la comunidad de intereses es sólo una ilusión (determinada y condicionada por la dependencia con respecto al que manda, con respecto a influjos directos e indirectos, etc.) para la parte más grande de la mayoría, no cambia en nada, ya que "una clase adquiere una realidad sociológica ante todo a través de la superestructura ideológica que resulta posible en la situación económica, y no por medio de esta última".[499] Ahora bien,

[495] *Ibid.*, p. 128.

[496] Cf. M. Adler, *Links-sozialismus*, Karlsbad, Druck- und Verlag "Graphia", 1933.

[497] H. Kelsen, *SuS* (1920), p. 15; (1923), p. 45 (cf., *infra*, p. 217).

[498] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus* en *Marx-Studien*, cit., pp. 109-110.

[499] *Ibid.*, p. 110.

esta mezcolanza de grupos disímiles puede definirse también como un "partido", pero en esta forma se abre el camino a la confusión, en la que las palabras pueden significar todo y, por ejemplo, partido y clase pueden transformarse en una sola cosa. Habría que usar con más exactitud el plural y decir que el partido es, en verdad, muchos "partidos" (liberal, conservador, monárquico, etc.). De este modo resulta claro el hecho de que la palabra "partido" se usa unas veces "como concepto de los defensores de un determinado ordenamiento social, y otras veces como conjunto de los representantes de un determinado interés particular dentro de un ordenamiento social".[500] Sólo de este modo se llega a la distinción entre clase y partido, entre lucha de clase y lucha entre partidos. Mientras que desde el punto de vista sociológico, la clase y el partido pertenecen a esferas totalmente diferentes; desde el punto de vista "puramente" jurídico, no existe distinción alguna, ya que se encuentran en el interior del mismo ordenamiento jurídico —y éste es el sentido de la reducción kelseniana al par *naturaleza-sociedad.* La clase y el partido se distinguen porque la primera se determina por medio de la referencia al *desarrollo social.* Y por este motivo Marx rehúsa definirse como "hombre de partido" y por este motivo el socialismo es un partido distinto de los demás,[501] y es portador de intereses generales. Si esto se aplica a la democracia —y se refiere al planteamiento kelseniano del problema— significa una sola cosa: en una democracia, la mayoría expresa siempre un punto de vista de clase, o de la clase burguesa o de la proletaria, "en ambos casos no son las oposiciones de partido sino las oposiciones de clase las que luchan por el dominio [...]. Decir que en la democracia no puede haber un do-

500 *Ibid.,* p. 111. El concepto de clase "aun cuando se interpreta de una manera 'simplemente' económica no excluye la fase política del mismo modo que no excluye la fase moral ni la ideológica en general, ya que más bien todo esto es lo que constituye la clase como categoría social" (*ibid.,* p. 100). Y también: la economía misma "siempre es un elemento *espiritual,* que sólo se puede entresacar y aislar por medio de la abstracción, de todo este complejo ideológico, puesto que aquélla sólo existe más bien en formas jurídicas, morales, políticas y religiosas" (*ibid.,* p. 88). La estructura económica y la superestructura, dice Adler, "sólo pueden distinguirse por medio de la abstracción conceptual. En la realidad histórica constituyen una relación indivisible por lo cual la estructura económica misma puede volverse consciente y sólo puede experimentarse en las formas de las superestructuras" (M. Adler, "Gesellschaftsordnung" en *Der lebendige Marxismus,* cit., p. 294).

501 M. Adler, *Demokratie und Rätesystem,* Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1919 (M. Adler, *Democrazia e consigli operai,* Bari, De Donato, 1970, p. 93).

minio de clase político significa tratar la democracia en u espacio vacío, en el mero aire de los conceptos del pensamient jurídico formal."[502] Mientras exista el antagonismo de clase, la de mocracia no será posible ni en el estado burgués, ni en el estad proletario.

Se comprende, entonces, el sentido de ninguna manera ban o autoevidente, de la distinción entre democracia política y socia distinción que no se refiere simplemente a la consideración, obvi acerca de la insuficiencia de la democracia formal y la necesida de integrarla con elementos de democracia sustancial (económi ca).[503] La caracterización de la democracia del estado del equil brio de las fuerzas de clase como democracia simplemente "po lítica", sirve para decir que permanecen los antagonismos de clas o sea, que permanece una oposición *real.* Está destinada a evit la "trasposición" de la oposición de lo "normativo", que le sirv a Kelsen para reducir la oposición de clase a oposición *relativ* para redimensionar el antagonismo económico al nivel de opos ción *política entre partidos* y, finalmente para inducir a la clas obrera a rechazar su teoría política, para asumir simplemente l teoría del estado como... medio de técnica social.

Las consecuencias de este planteamiento adleriano no son, s embargo, de poco peso. La negación de la posibilidad de la de mocracia (*"Mientras la democracia se encuentre en el terreno las oposiciones de clase, ella es más bien de hecho imposible"*) conduce a la tesis aparentemente radical de que la democrac política y la dictadura "son únicamente dos aspectos de una mis ma cosa". Mientras la democracia sea *sólo* política, "aun el pa lamentarismo más completo no excluye una privación de los de rechos de la minoría, sino la justifica directamente, ya que la bas en la decisión de la mayoría".[504]

En realidad, hay que observar con atención esta caracteriza ción adleriana de la *dictadura,* que constituye el nudo de la polé mica con Bauer en el congreso de Linz. En este congreso Bauer dice que el terreno de la clase obrera es el de la democracia, y sólo lo abandonará si es obligada por la burguesía, que al verse ame

[502] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Max-Studien,* cit., p. 115.

[503] O. Kirchheimer, "Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolsch wismus", *op. cit.,* p. 34, nota, muestra que no comprende totalmente distinción adleriana puesto que propone sustituirla con la: "democrac formal"-"democracia fundada en un valor" (*Wertdemokratie*).

[504] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Marx Studien,* cit. p. 197.

nazada e incapaz de permanecer en el terreno democrático, "podría establecer una dictadura fascista". "Si la burguesía logra —dice una vez más Bauer— destruir la democracia, si no somos capaces de impedir esta destrucción, entonces el proletariado no tendrá otra salida que la de conquistar el poder estatal con una guerra civil. Y el poder estatal conquistado con una guerra civil no podrá ejercerse más que en la forma de dictadura."[505]

Después de caracterizar el concepto de dictadura en el sentido de violencia terrorista, Bauer pasa a criticar el punto de vista de los adversarios, que sostienen que aun cuando el proletariado lograra conquistar el poder con los medios de la democracia esto constituiría de algún modo una dictadura del proletariado, puesto que todo dominio de clase, aun cuando se ejerza democráticamente, es una dictadura. Y, aludiendo explícitamente a una distinción conceptual en la que Max Adler insiste repetidas veces, concluye: "No nos venga a decir que la dictadura y el terrorismo deben ser distintos."

Todo lo contrario, Adler reproduce literalmente la tesis de la equivalencia entre democracia y dictadura: "Por su función social, todo dominio de clase es una dictadura. Y no siempre se manifiesta como dictadura. Pero se manifiesta inmediatamente como dictadura cuando se ve amenazado." [506] Bauer sostuvo que, en lugar de dictadura, es más correcto hablar de "dominio de clase", aunque el mismo Bauer no pudo dejar de admitir que "el dominio de clase de la burguesía tiene la tendencia a transformarse en dictadura. Y esto es suficiente para evaluar correctamente la relación entre dictadura y democracia política. El proletariado debe reconocer que toda democracia política, o todo dominio de la mayoría puede transformarse en dictadura y, por lo tanto, tal y como está construida, es una dictadura."

La contraposición entre la interpretación de Adler y la de

[505] Cf. *Protokoll des Linzer Parteitages der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreichs*, pp. 25-27. Sobre todo el debate entre Adler y Bauer, véase el análisis detallado de A. Gurland *Marxismus und Diktatur*, Leipzig, Leipziger Buchdruckerei, 1930, pp. 66 y *ss.*, que adopta un punto de vista crítico en relación con ambos interlocutores. En la discusión sobre la tesis del *Gleichgewicht* ya había intervenido por lo demás, en su época, O. Leichter, para insistir en la diversidad de las tareas del proletariado, en la revolución proletaria (es más, en la misma época del equilibrio), con respecto a las que habían sido las tareas y las posiciones de la burguesía de la época de las revoluciones burguesas; cf. O. Leichter, "Zum Problem der sozialen Geichgewichtszustände", *Der Kampf*, XVII (1924), pp. 181 y *ss.*

[506] *Ibid.*, pp. 286-292.

Bauer, en cuanto a la interpretación de la dictadura, es radical, porque hunde sus raíces en un discurso teórico que es también —en último análisis— el signo de un análisis distinto de la situación de clase y, en general, de la sociedad contemporánea. Para Bauer, la dictadura es violencia pura, terrorismo. Para Adler, en cambio, es esencialmente un concepto *jurídico*. Por lo tanto, en la identificación de la democracia política con la dictadura no debe descubrirse tanto un producto del filo-bolchevismo de Adler que, a pesar de que en este punto acepta la crítica de Lenin a la democracia le reprocha luego al bolchevismo —repitiendo también críticas semejantes de Rosa Luxemburg— que no es la dictadura de una clase, sino más bien de una *élite*, ejercida aun en contra del proletariado y, que es, por lo tanto, una forma de terrorismo.[507] En esta identificación —y en la interpretación de la dictadura como concepto jurídico— debe encontrarse todavía un elemento de su crítica a Kelsen y (cosa sorprendente para el "kantiano" Adler), una crítica, en general, del formalismo neokantiano que, al separar la jurisprudencia y la sociología, conduce a una divergencia completa entre ciencia y "vida".

Vale la pena abrir por un momento un paréntesis, antes de regresar a esta crítica paradójica de un "kantiano" contra el neokantismo de Kelsen. Ya se señaló, en efecto, al principio, el carácter particular del marxismo de Adler que se fue constituyendo desde su primera obra importante, *Causalidad y teleología* (1904). Aquí es suficiente insistir en que un punto decisivo del marxismo adleriano es la crítica del "naturalismo" que se presenta en distintas formas, no sólo en el marxismo de la Segunda Internacional (de Kautsky a Plejánov), sino que surge también en el interior de la Tercera Internacional (Bujarin, por ejemplo). El esfuerzo de Adler —desde el principio del siglo XX—, sensible a las temáticas gnoseológicas y epistemológicas, siempre apunta a conservar una relación fructífera con la gran cultura europea burguesa, sin perder, al mismo tiempo, la capacidad de descifrar el enfrentamiento entre las hegemonías que están en juego en el debate cul-

[507] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Marx-Studien,* cit., pp. 196-197. Adler se refiere explícitamente al escrito publicado póstumamente, bajo el cuidado de P. Levi, de Rosa Luxemburg, *Die russische Revolution,* Berlín, Verlag Gesellschaft und Erziehung, 1922, pp. 114-116 (cf. Rosa Luxemburg, *Scritti scelti,* a cargo de L. Amodio, Turín, Einaudi, 1975, pp. 603-605). Por lo que respecta a la evaluación adleriana tanto de Lenin como de Luxemburg, cf. M. Adler, *Helden der sozialen Revolution,* Berlín, Laub'sche Verlagsbuchhandlung, 1926 (que reúne el ensayo de 1924 sobre Lenin, un ensayo sobre Luxemburg y uno sobre Liebknecht).

tural. Si en los primeros años del siglo XX se había empeñado en una crítica cerrada de Stammler, y en 1922 toma nuevamente las armas contra Kelsen, en los años treinta, después de haber criticado a Mach en 1911, se empeña en discutir las conquistas más recientes de la física moderna, a través de las obras de Schlick y Franck.[508] No es una casualidad que entre los no muy abundantes méritos que le reconoce a Kelsen se encuentre precisamente el de haber desarrollado —mucho más a fondo que Stammler— la crítica del psicologismo de la teoría del derecho, según la cual es posible superar la falsa alternativa, establecida por Stammler, entre causalidad y teleología.[509]

Es preciso recordar todo esto en el momento en que se quiera evaluar la validez de la crítica de Kelsen a la *sociología*[510] de Adler, una sociología que nace de la crítica de todas las formas de naturalismo a la que nos referimos anteriormente. Mientras para Kelsen la sociología es una ciencia causal por excelencia (es el modelo de todo naturalismo), la sociología adleriana es, desde el principio, una ciencia *morfológica* (en sentido antipositivista), o sea, es una *teoría de las formas*. En cuanto tal es el lugar asignado de una fusión entre teoría y política, que Adler esgrime sobre todo contra Weber —del que tiene presentes sobre todo los ensayos

[508] Cf. ante todo, la discusión sobre el concepto de "relación" (y, en consecuencia, de función) en el volumen I de M. Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung* (*Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, cit., p. 141 y *ss.*). La discusión de las obras de Franck, Schlick y Reichenbach se encuentra, en cambio, en el vol. II del *Lehrbuch*, Berlín, Laub'sche Verlagsbuchhandlung, 1930, reimpreso actualmente en parte con el título *Natur und Gesellschaft*, Viena, Europa Verlag, 1964, pp. 129 y *ss.*

[509] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Marx-Studien*, cit., p. 67.

[510] Claro está, en efecto, que la sociología adleriana se distingue de la sociología del estado que había sido teorizada por F. Oppenheimer, *Der Staat*, Francfort, Rütten &. Loening, 1912 (en la colección "Die Gesellschaft", a cargo de M. Buber) [reimpresión facsimilar, Francfort, F. Keip]. La polémica kelseniana, en este sentido —para el cual sociología es necesariamente equivalente a naturalismo— carece de fundamento. Sobre la relación crítica Kelsen/Adler se ha anunciado el ensayo de A. Pfabigan, *Der Stellenwert der Debatte zwischen Max Adler und Hans Kelsen in der Ideengeschichtlichen Entwicklung der österreichischen Sozialdemokratie*, en N. Leser (Hrsg.), *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*, Viena, Manz-Verlag. En otra contribución reciente, A. Pfabigan ha insistido en los límites de la recepción del pensamiento marxiano en el interior del austromarxismo: A. Pfabigan, "Die Rezeption der Marxschen Methode im Austromarxismus", *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 1977, pp. 39-53.

metodológicos— pero que con un rigor muy distinto puede afectar a la teoría "pura" del derecho de Kelsen. El concepto de sociología como ciencia morfológica (teoría de las formas) —en el que pensaba Adler a través de los reflejos que una inusitada combinación entre Hegel y Kant proyecta en su interpretación de Marx— le permite precisamente concebir (cosa muy rara en el marxismo de esos años) la identificación de política y ciencia ante la que fracasa el neokantismo.

Así, pues, no sólo la crítica de Kelsen resulta desacertada sino que es Adler el que invierte la acusación de naturalismo cuando Kelsen pone en discusión la posibilidad de concebir un concepto determinado de voluntad popular. Kelsen parece creer —dice Adler— que "el concepto sociológico de voluntad común es únicamente la suma de las distintas voluntades psicológicas. Desde este punto de vista, basta remitirse al hecho de que, en nuestra opinión, la voluntad común es una categoría sociológica y no psicológica, en que el carácter sociológico consiste precisamente en la unificación de las esferas individuales que pasa por encima de las distintas esferas. Sólo así se realiza una voluntad global distinta de cada una de las voluntades aisladas; y este proceso de unificación se funda en el carácter social apriori de la conciencia.[511]

Desde 1904, Adler insistió en el concepto del carácter trascendental de la experiencia social, o sea, en el carácter apriori de la *socialización*.[512] Con esto Adler podía retomar en términos positivos el núcleo de realidad —la exigencia de la iniciativa política— que se encontraba presente en la crítica del revisionismo y que al mismo tiempo podía fundar teóricamente su antieconomicismo, insistiendo precisamente —con el tema del carácter trascendental de la experiencia social— en el *predominio de la intermediación social*. Al mismo tiempo, la reconciliación, concebida de ese modo, ya no tiene nada de "metafísico", no es una sustancia que esté por encima de los sujetos, sino que es, literalmente, *una sustancia que se convierte en sujeto*. El todo social, dice Adler, no es "un superorganismo místico, son los mismos hombres aislados, como naturalezas socializadas, o sea como naturalezas que en su

[511] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Marx-Studien*, cit., pp. 130-131.

[512] M. Adler, *Kausalität und Teleologie*, cit., pp. 290-324, 361-383 (M. Adler, *Causalità e teleologia*, cit., pp. 94-124, 158-178). Me parece desacertada, por lo tanto, la crítica de H. Marcuse, "Transzendentaler Marxismus", *Die Gesellschaft*, VII (1930) pp. 304-326 (actualmente en M. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione*, a cargo de G.E. Rusconi, Turín, Einaudi, 1975).

mismo pensamiento no pueden imaginarse una naturaleza sin referirse a una multiplicidad indeterminada de otras naturalezas análogas".[513]

Aquí es precisamente donde se etablece la extraña relación entre Hegel y Kant, que para Kelsen es simplemente inconcebible: [514] Kant, aunque un Kant no interpretado en términos subjetivistas,[515] permite concebir un concepto de totalidad "parcelizada" (o sea, no metafísica); Hegel, por su parte, permite superar el dualismo de conocimiento y valor, de ciencia y política, que es el *punctum dolens* del neokantismo. El Hegel que Adler tiene presente desde 1908 es, por lo demás, el pensador cuya filosofía "representa un *regreso a la realidad,* una *tendencia* a la comprensión acorde con la de la misma *experiencia,* en lugar de la simple especulación en torno a la misma".[516] Y el instrumento conceptual por medio del que Hegel puede realizar esto es "el concepto de la *dialéctica* de pensamiento y ser". La importancia fundamental de la filosofía hegeliana es el "sentido de la realidad" que se ha desarrollado poderosamente en ella.[517] La *Wirklichkeit,* entiéndase bien, a la que tiende la filosofía hegeliana es sólo otra expresión para entender lo "verdadero", que es el *todo,* el sistema científico. No es una casualidad, por lo tanto, que la filosofía hegeliana, a pesar de no haberse convertido en ciencia, haya creado, sin embargo, las condiciones para el nacimiento de la nueva ciencia social, y que esto haya sido posible precisamente por el modo en que, en Hegel, se funden en un todo las tendencias hacia la realidad y las tendencias hacia el sistema científico. Con Hegel "finalmente, el pensamiento ya no es concebido como una forma vacía, que se encuentra *frente* al mundo [...] sino más bien como una actividad de determinaciones y de leyes propias que evoluciona [...] por esto el método del desarrollo de los conceptos a partir de sí mismos, la *dialéctica,* no es de hecho simplemente un método causal, sino más bien sólo el método adecuado a la realidad".[518]

[513] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Marx-Studien,* cit., p. 144.

[514] H. Kelsen, SuS, p. 6 nota (cf. *infra,* p. 182 nota).

[515] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Marx-Studien,* cit., p. 145, critica precisamente la interpretación kelseniana de Kant —o más bien de toda la filosofía clásica alemana— en términos subjetivistas.

[516] M. Adler, *Marx als Denker,* Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1921, p. 25.

[517] *Ibid.,* p. 31.

[518] *Ibid.,* p. 33. Sobre el influjo hegeliano en la elaboración adleriana de la concepción marxista del estado véase P. Heintel, "Hegels Einfluss auf das Staats- und Rechtsdenken des Austromarxismus (Max

Se comprende entonces por qué *este* Hegel —un Hegel que parte de la reconciliación entre formas de pensamiento y formas de vida— puede ayudar a comprender, mucho más que las distinciones rígidas y los dualismos kantianos rígidos, una realidad en la cual la verdad no siempre puede representarse por medio de ideas *claras y distintas,* sino en la que se abren paso verdades contradictorias, por lo que pueden estar juntos por ejemplo conceptos que de otro modo serían contradictorios como el de "pluralismo" y "totalitarismo". Schmitt precisamente habla, por lo demás, de la metafísica como "expresión más intensiva y clara de una época". Pero esto sólo puede ser cierto precisamente a partir de Hegel, desde el momento que Hegel equipara la teoría metafísica tradicional con el conocimiento del tiempo presente. Y esto sólo es posible en virtud de la inmanencia de la "sustancia" metafísica en el presente, como lugar en donde se realiza la metafísica misma.[519] Todo esto induce a concebir la lógica hegeliana como una *lógica de las formas* y no como una lógica del "fundamento".[520] Pero esto es posible precisamente porque el hegelismo permite observar por primera vez la compenetración entre *metafísica* y *política.*

A esta altura se puede cerrar el paréntesis con que se interrumpió la discusión sobre el concepto de dictadura para intentar resumir lo que se ha dicho hasta aquí y comprender mejor los términos de la respuesta de Adler al neokantismo de Kelsen.

No tiene sentido hablar de una inclinación "autoritaria" de la concepción política de Adler; la acusación irónica de "liberta-

Adler)" en *Filosofichnij chasopis,* editada por la universidad de Praga, 1968, pp. 380-391). (También, P. Heintel, *System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers,* Viena-Munich, Oldenbourg, 1967.) En otro lugar me detuve sobre la importancia de la "mediación" hegeliana en el "neokantismo" de Adler; me permito remitirme a mi comunicación "Politik als Wissenschaft. Die Einheit von Theorie und Praxis im Denken Max Adlers", al XII Internationaler Hegel-Kongress (Salzburgo, 28 de abril - 1o. de mayo de 1977), publicada en el *Hegel-Jahrbuch 1977.*

519 Aquí me refiero explícitamente a la interpretación de J. Ritter, *Hegel und die franzoesische Revolution* (1956), libro que tuvo una "suerte" muy extraña: la mayor parte de la *Hegel-Forschung* (¡el que esté libre de pecado que tire la primera piedra!) se detuvo más bien en los aspectos historiográficamente más sugestivos del trabajo de Ritter, tomando poco en cuenta los asuntos generales que se encuentran en las primeras páginas. No estaría demás recordar, entonces, que no es totalmente casual que Ritter haya reunido su trabajo de 1956 en un libro titulado: *Metaphysik und Politik* (Francfort, Suhrkamp, 1969).

520 Cf. la nota 438 de esta introducción.

rismo" que el propio Kelsen le hace es más que suficiente para soslayarlo: [521] La respuesta al problema del porqué de la identificación adleriana entre democracia política y *dictadura* debe buscarse en otra parte. Además, la primera aclaración está contenida ya en lo que se observó anteriormente: 1] mientras para Bauer el concepto de dictadura es sinónimo de terrorismo y de violencia, para Adler parece ser más bien un concepto *jurídico;* [522] 2] y debe entenderse como otro aspecto del antiformalismo de Adler.

Si se toma en cuenta esto no debe sorprendernos el hecho de que Adler tome nuevamente, contra Kelsen, el concepto de dictadura elaborado por Schmitt; Adler comparte, en particular, el resultado de la imagen schmittiana, o sea, el hecho de que, ya que la dictadura sólo es un medio para alcanzar un determinado objetivo, no se la puede definir en general como una supresión de la democracia.[523] Además, el concepto de dictadura soberana puede explicarse también a partir de la distinción adleriana entre democracia política y democracia social, y sirve de fundamento, por su parte, a esta misma distinción. Pero, sobre todo, hay que estar de acuerdo con el concepto en que se basa la investigación schmittiana, o sea, con la idea de que "la relación del 'valor' del estado con su autoridad exige que se señalen los contenidos sociales concretos y determinados que pretenden la autoridad de la forma jurídica".[524]

Pero el recurso a Schmitt no sirve simplemente para ejempli-

[521] Refiriéndose en particular a Max Adler, "Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx", *Marx-Studien,* Bd. IV/1 (1918), pp. VII-XXIV.

[522] E. Gurland, *Marxismus und Diktatur,* cit., pp. 76 y *ss.* es el que señala, *con extremada agudeza* que la dictadura es, para Adler, "una forma de gobierno" (sólo que para Gurland esta observación vale como crítica contra Adler). Y es también Gurland el que señala la relación de Adler con *Die Diktatur* de C. Schmitt. La crítica de Gurland sería reproducida un poco más adelante por O. Kirchheimer, "Marxismus, Diktatur und Organisationsform des Proletariats", *Die Gesellschaft,* x (1933), pp 230 y *ss.* (actualmente en O. Kirchheimer *Funktionen des Staats und der Verfassung,* cit., pp. 100 y *ss.*). Pero el concepto de dictadura no es sólo objeto de la atención de los pensadores que se unen al movimiento obrero (o, por el contrario, a las reflexiones que encuentran en C. Schmitt su culminación); por ejemplo, E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* Tubinga, J.C.B. Mohr, 1922 (reimpresión facsimilar Aalen, Scientia Verlag, 1961), p. 333. Sobre este tema cf., ahora, en general, la amplia investigación de I. Katsoulis, *Sozialismus und Staat. Demokratie, Revolution und Diktatur des Proletariats im Austromarxismus,* Meisenheim am Glann, Vlg. A. Hain, 1975.

[523] C. Schmitt, *Die Diktatur,* cit., p. VI (tr. it., cit., p. 7).

[524] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Marx-Studien,* cit., p. 196.

ficar un tipo de jurisprudencia no formalista, que eliminó por lo tanto de la sociología la distinción. Ofrece más bien el ejemplo de una jurisprudencia que es más capaz que otras de comprender las transformaciones de la democracia en la posguerra. Adler logra, en particular, precisamente a través de la equivalencia de democracia política y dictadura —una equivalencia confirmada por las investigaciones de Schmitt— concebir el cambio de la democracia que se lleva a cabo desde el momento que ésta se convierte en la forma de una serie de cuerpos (partidos, etc.) *sólidamente organizados* en su interior. El viraje autoritario de la democracia y su tendencia hacia el estado total nacen junto con la "organización" que, como dice Michels, "es la madre del dominio de los elegidos sobre los electores, de los mandatarios sobre los mandantes, de los delegados sobre los delegantes".[525] Pero las indicaciones más importantes con respecto a esta "organización" de la democracia, que la transforma radicalmente, son las que provienen del Weber de *Politik als Beruf* y de *Parlament und Regierung,* al que recurre el mismo Adler; las investigaciones de Weber parecen conducir, en efecto, a la conclusión de que la democracia "no puede dejar de volverse contradictoria, por la misma necesidad de su organización".[526] Tan pronto como se supera la etapa primitiva en que todavía era posible una democracia directa, la democracia no puede prescindir, en efecto, de una cierta forma de representación, por el contrario, crea en ella un jefe, al que se somete. Además, todas las "formas organizativas" que la democracia crea para alcanzar sus jefes, se consolidan en un mecanismo autónomo. "Los órganos de la democracia se transforman muy pronto en una burocracia, en un estrato social con intereses de estamento y de dominio propios." Weber, precisamente, muestra el desarrollo contradictorio de la democracia señalando que la burocracia "no es simplemente una creatura del estado o de la administración urbana, puesto que la importancia fundamental de su actividad y de su influjo se encuentra en el interior del *partido* político, o sea, en las formas de manifestación esenciales de la democracia moderna, y ya se encuentra, en términos absolutos, en el *aparato* que ha constituido cada partido para su organización".[527] "En todas las organizaciones —dice Weber— el trabajo real es realizado sobre todo

[525] R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie,* Leipzig, Klinkahrt, 1911, p. 384 [R. Michels, *Los partidos políticos,* Buenos Aires, Amorrortu, 1969, 2 volúmenes].

[526] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Marx-Studien,* cit., pp. 169 y ss.

[527] *Ibid.,* p. 170.

por los empleados retribuidos y por los agentes de todo tipo. Todo lo demás es apariencia y escaparate."[528] El problema del destino de la democracia parece resumirse, pues, en esta pregunta: "¿Dado este poder extraordinario y esta inevitabilidad de la tendencia a la burocratización cómo es posible, en general, todavía una democracia?"[529]

Hasta en los partidos de la clase obrera se manifiestan tendencias análogas: de ahí el apasionamiento por el mito sindicalista de la acción directa, por el sistema consiliar o por el socialismo de las gildas.[530] Es un hecho que desde el momento que la democracia se vuelve "organizada", la tendencia hacia la constitución de oligarquías (Michels) o hacia la burocratización (Weber), son contradictoriamente inmanentes a la misma. Por lo demás se han presentado problemas análogos a la clase obrera en aquellas partes en las que ha conquistado el poder. Kelsen tiene razón cuando satiriza los puntos de vista de Lenin sobre la posibilidad de que las tareas de la democracia sean tan simples que todos las puedan desarrollar como trabajo secundario.[531] La subestimación de este problema se debe al hecho de que, al luchar contra la burocracia, la ha considerado sobre todo como estamento con intereses particulares y no ha tomado en cuenta su "preparación especialista". Sólo la mayor "proximidad con el estado" del proletariado, que se produjo en los últimos tiempos, sólo las nuevas tareas de dirección que asumió el proletariado desde que nació el problema de la socialización o desde que se apoderó de las administraciones locales, permitieron descubrir la importancia de este aspecto de la burocracia como estamento de los *especialistas*. Lo mismo sucedió en Rusia con el problema de la relación con la inteligencia burguesa.

Según Weber, la respuesta a la contradicción de la democracia consiste en el hecho de que los "políticos deben constituir el contrapeso del dominio de los funcionarios". Pero se pueden albergar serias dudas acerca del hecho de que la constitución de jefes políticamente maduros sea capaz de evitar la transformación de la democracia, de autodeterminación de la masa, en sumi-

[528] M. Weber, *Parlament und Regierung* en *Gesammelte politische Schriften*, cit., p. 329, recordado (como también el libro de Michels) por el mismo Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Marx-Studien*, cit., p. 170.

[529] M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus, Marx-Studien*, cit., p. 171.

[530] *Ibid.*, p. 172.

[531] *Ibid.*, p. 174.

sión de la misma a sus jefes. El mismo Weber reconoce, por lo demás, sin ambajes, una tendencia *cesarista* inevitable en los *estados de masa.*[532] Es un hecho que *éstos* son los problemas de la democracia en la época de la democracia "organizada"; pero "Kelsen no se detuvo propiamente en este núcleo problemático de la democracia".[533] Más bien, se apartó cada vez más de este género de problemas hasta llegar, en los años 1931-1933 —como se vio en relación con Schmitt— a dar una imagen extremadamente restrictiva (casi en términos de democracia liberal) de la sociedad contemporánea. Por lo que no es exagerado decir que, en relación con la transformación de la democracia en democracia "organizada", ayuda mucho más a comprender la equivalencia postulada por Adler entre democracia política y dictadura, que la contraposición simple y lineal entre democracia (racionalismo) y autocracia (dictadura, irracionalismo).

Adler comprende lúcidamente el hecho de que la misma centralización económica, dentro del estado o dentro del cártel, no es un hecho técnico, sino es, esencialmente, "un medio de poder y de dominio": "En la oposición entre centralización y descentralización no se manifiesta un simple principio organizativo, sino el antagonismo entre diversos grupos de poder en el interior de la esfera estatal o económica."[534] Si esto es cierto, las consecuencias son notables tanto en el plano teórico como en el estratégico. El *antieconomicismo* de Adler y su concepto "ampliado" de *clase* están en estrecha relación con esta capacidad adleriana de comprender algunas transformaciones de la relación estado-sociedad civil en la posguerra y, al mismo tiempo sirven de base a una *teoría de la crisis* (aunque sea embrionaria), que dejó a sus espaldas desde hace mucho tiempo toda sugerencia "catastrófica". La cuestión de los intelectuales no es por casualidad central en la perspectiva adleriana,[535] y en la forma muy distinta de cada uno de sus planteamientos en términos de proletarización, ya que de ella surge precisamente un análisis no economicista de la teoría de la crisis, o sea, porque a partir del análisis de la crisis del tra-

[532] *Ibidem* (nota); y cf. M. Weber, *Economía y sociedad,* cit., p. 1103.
[533] *Ibidem.*
[534] *Ibid.,* p. 182.
[535] Cf. L. Paggi, "Intelectuales, teoría y partido en el marxismo de la Segunda Internacional. Aspectos y problemas", en M. Adler, *El socialismo y los intelectuales,* cit. Toda la temática de la difusión de la política y del estado, que parte de los años veinte-treinta, lleva por otra parte a reconsiderar (quisiera decir, en una forma "ampliada") y a profundizar algunas categorías estratégicas de Gramsci como "bloque histórico", "trinchera", etcétera.

bajo intelectual, precisamente, es posible identificar la *nueva forma de la contradicción* que se produce en los años veinte.

No es una casualidad que todo el debate seguido hasta aquí de manera esquemática sea extremadamente solidario en un punto: el fin de la "Política política" y la disolución del estado político en una multiplicidad de "estados ideales". Ahora bien, el descubrimiento del carácter, que ya no es neutro-aplicativo, de la técnica —o sea, el descubrimiento de la combinación entre metafísica, política y técnica— permite, precisamente, llegar a una conclusión: el proceso de *difusión* de la política es un proceso que lleva dentro de sí mismo la *contradicción*. La gran constelación problemática que el debate de los años veinte-treinta legó al presente es precisamente ésta: la forma de la contradicción, en la época de la difusión de la política (o sea, en la época en que el estado deviene, en sentido fuerte, estado-saber, estado-competencias).[536] El problema que el debate de estos años deja en herencia al movimiento obrero es, por consiguiente, cómo es posible —si se considera irreversible el proceso de difusión de la política— valorizar al máximo este proceso, evitando que se traduzca en otros estímulos corporativos.

Deseo agradecer al profesor Norbert Leser —decano de los estudios sobre el austromarxismo— y al Dr. Alfred Pfabigan (ambos pertenecientes al Lehrkanzel für Politikwissenschaft de la Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät de la universidad de Salsburgo, en que se conservan —entre otras cosas— algunos importantes escritos inéditos de Max Adler), por la gentileza que tuvieron no sólo de poner a mi disposición materiales que no siempre es fácil conseguir, sino también de discutir conmigo algunos problemas específicos.

Quisiera expresar, además, mi gratitud al Hans Kelsen-Institut de Viena (y, dentro de él, al profesor Robert Walter) que me per-

[536] Lo que significa, de hecho, que esta herencia debe ser aceptada sin tomar en cuenta las transformaciones de las diversas realidades nacionales, que se presentaron en el curso de la segunda posguerra, o más bien desde la resistencia contra el nazi-fascismo, transformaciones tales que cambiaron *la esencia* del sentido de fórmulas estratégicas que, literalmente parecerían repetir precisamente las de los años veinte-treinta.

Sobre la relación entre "difusión" de la política y "contradicción", véase las investigaciones más recientes de Biagio de Giovanni, en particular, el ensayo "Intelectuales y poder", en *Teoría marxista de la política,* cit., y la intervención en el debate abierto por la entrevista de L. Althusser a *El manifesto* (4 de abril de 1978) y publicada en *Discutere lo Stato,* Bari, De Donato, 1978.

mitió obtener copias fotostáticas de la segunda edición de *Sozialismus und Staat.*

La responsabilidad de mi trabajo es únicamente mía. Refleja, sin embargo, sugerencias y estímulos que me proporcionó el trato habitual, de muchos años, con algunos amigos, a los que deseo agradecer igualmente: Nicola Auciello, Biagio de Giovanni, Giuseppe Vacca, Giuseppe Zarone.

SOCIALISMO Y ESTADO
UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LA TEORÍA POLÍTICA DEL MARXISMO

Dedicado
a mi hermano
Ernst Kelsen

La primera edición del escrito kelseniano *Sozialismus und Staat* apareció en 1920 en el *Grünberg-Archiv (Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* hrsg. von C. Grünberg, Jg. IX, pp. 1-129) y, simultáneamente, en una edición autónoma publicada por la misma casa editorial del *Archiv* (Leipzig, Hirschfeld, 1920, pp. IV-129).

En 1923, y publicada también por Hirschfeld, apareció la segunda edición ampliada considerablemente (pp. VIII-208) que tomamos como base de la presente traducción.

La tercera: H. Kelsen, *Sozialismus und Staat,* eingel. und hrsg. von Norbert Leser, 3, Aufl. Wiener Volksbuchhandlung, 1965 (174 pp.) se llevó a cabo siguiendo el texto de la segunda edición, pero con algunas reducciones.

En la presente versión se tradujo el texto de la segunda edición (1923), que se distingue de la primera, no sólo por las múltiples integraciones menores, sino sobre todo por dos elementos: en primer lugar, el último capítulo (pp. 194-208), que faltaba en su totalidad en la edición de 1920; en segundo lugar, las observaciones críticas —casi siempre incluidas en notas extensas y muy densas— dirigidas contra el libro de Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus* (Viena, 1922) libro dedicado, por su parte, a la crítica de la primera edición de *Sozialismus und Staat.*

El ensayo traducido en el Apéndice, *Marx oder Lassalle. Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus,* apareció también en 1924, en el *Grünberg-Archiv* (Jg. XI, pp. 261-298), así como en una edición autónoma, (Leipzig, Hirschfeld, 1924 38 pp).

Fue reimpreso recientemente, en una antología de textos kelsenianos: Hans Kelsen, *Demokratie und Sozialismus, Ausgewählte Aufsätze,* hrsg. und eingel. von Norbert Leser, Wiener Volksbuchhandlung, 1967 (pp. 137-169). Leser, al presentar de nuevo el texto, olvidó un párrafo (correspondiente a las pp. 293-294 del texto publicado en el *Grünberg-Archiv)* que nosotros preferimos en cambio traducir. Además se respetó el criterio de "integridad" aun en aquellas partes —como en el tercer inciso del *Marx oder Lassalle* (particularmente las pp. 291-295)— en que Kelsen reproduce, al pie de la letra, consideraciones ya desarrolladas en el

último inciso de *Sozialismus und Staat*. La traducción presenta en el apéndice del *Marx oder Lassalle* se consideró, por otra par oportuna, no sólo porque representa en general un desarrollo las temáticas de *Sozialismus und Staat*, sino también porque al r producir en particular —en este caso literalmente— la recensi del libro de Otto Bauer, *Die österreichische Revolution* (publica con el título de "Otto Bauers politische Theorien", *Der Kamp* 1924, pp. 50-56), Kelsen la integra respondiendo también a l nuevas consideraciones, que Bauer había desarrollado (en mismo fascículo de *Der Kampf*) como respuesta a su reseña (O. Bauer, "Das Gleichgewicht der Klassenkräfte", *Der Kamp* 1924, pp. 57-67). La extensa confrontación crítica con la teor política de Otto Bauer, contenida en *Marx oder Lassalle* (cf. particular las pp. 273-288), al añadirse a la otra, con Max Adl contenida en *Sozialismus und Staat*, permite por lo tanto formar una idea global de la *Auseinandersetzung* de Kelsen con los d mejores representantes teóricos del austromarxismo.

R.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Después de la aparición de la primera edición de este escrito —publicado como estracto del *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* vol. IX, 1920 [pp. 1-129]— numerosos trabajos se ocuparon del problema de la relación entre socialismo y estado. Esta segunda edición adopta una posición con respecto a los más importantes de ellos, ante todo, con respecto a la obra ampliamente basada y dirigida contra la primera edición de mi escrito, de mi amigo y estimadísimo colega Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode* [La concepción del estado en el marxismo. Una contribución a la distinción entre el método sociológico y jurídico] *(Marx-Studien,* vol. IV, parte segunda, Viena, 1922).

Precisamente por la polémica, a la que fui arrastrado con uno de los más importantes representantes del socialismo científico, es importante para mí afirmar, con toda energía, que mi escrito no se dirige contra el socialismo. Yo sólo me enfrento críticamente con el *marxismo* y, dentro de él, sólo con su *teoría política.* Lo que está en discusión no es la idea socialista, sino sólo la posibilidad, sostenida por el marxismo, de una realización a-estatal del mismo. Se debe dar una solución al conflicto, que aflora siempre de nuevo, y no sólo en el ámbito del socialismo, entre *anarquismo* y *estatismo* [*Etatismus*]. Y además, al problema tan importante tanto para el socialismo como para cualquier teoría política, de la oposición entre *autocracia* y *democracia.*

Con esto se indica también el punto de vista metodológico a partir del cual se desarrollan las presentes investigaciones. Se trata del punto de vista de una teoría *política* y, por consiguiente, *normativa* de una teoría social del *valor.* Sigue en suspenso la cuestión de si también una "sociología" basada en la *ciencia causal* puede, y hasta qué punto, encarar los problemas citados. Es suficiente demostrar que el socialismo en cuanto teoría es una teoría política, que el marxismo en particular es una teoría política o por lo menos no puede dejar de ser también una teoría política, para justificar como inmanente la crítica que se hace al mismo desde este punto de vista.

HANS KELSEN

Viena, junio de 1923.

INTRODUCCIÓN

1. EL PROBLEMA Y SU MÉTODO EN EL MATERIALISMO HISTÓRICO

En el instante en que, después del derrumbe militar de Rusia, de Alemania y de Austria, el poder político cae en manos del socialismo, de lo profundo de este sistema político —tan bien meditado y pensado de una manera científica tan profunda— surgió un enorme problema, que requiere de una manera cada vez más urgente una solución clara y no ambigua. No se trata de una cuestión teórica del momento y de carácter polémico, cuya solución satisfactoria hace falta todavía para la organización completa del edificio teórico socialista, sino que se trata de una cuestión fundamental, cuya importancia práctica no puede ser sobrevaluada de hecho, puesto que ha dividido fatalmente el partido socialista, ya desde su primer paso hacia el poder. Se trata del problema acerca de la relación del socialismo con el estado. No sólo está en duda la negación o afirmación del principio del estado, sino también si el estado es una forma de organización definitiva o un simple fenómeno transitorio y, ante todo, cuál es la forma estatal y de gobierno adecuada al ordenamiento socialista de la sociedad.

El hecho de que este problema, cuya solución parece ser el presupuesto más importante del trabajo positivo que se llevará a cabo inmediatamente después de la conquista programática del poder político, sea puesto en discusión por primera vez precisamente en el instante más crítico, se deriva en última instancia de la característica del pensamiento socialista orientado de acuerdo con la concepción materialista de la historia. Así como estaba claro y definido el programa político que el partido socialdemócrata había desarrollado para su lucha por el poder político en el estado actual, así también quedaba oscuro e indefinido todo lo que se refería al "estado del futuro", o sea al tiempo que seguía a la conquista del poder por parte del proletariado. Toda tentativa de exponer de una manera más detallada esa condición social, por la que luchaba el partido con un éxito cada vez mayor, era rechazada como inconciliable con los principios del socialismo "científico" y, en consecuencia, como "utópica". Es conocida la declaración de Liebknecht en el llamado "debate sobre el estado del futuro" sostenido en 1893 dentro del parlamento alemán; el esta-

do del futuro es, "en cierto aspecto", un ideal, la "ciencia" nunca tuvo nada que ver con él. "Nuestro partido, el partido socialdemócrata, no asumió nunca en su programa la utopía de un estado del futuro." Las reflexiones sobre este tema son "jirones de fantasía y nada más". Y la doctrina de partido socialdemócrata se creía impulsada a esta posición por la teoría sostenida por Marx y Engels: el ordenamiento socialista de la sociedad no puede *construirse* sobre la base de un plan prefabricado, sino desarrollarse a partir de la sociedad capitalista de acuerdo con las fuerzas productivas que actúan; no se trata de un *ideal* que debe perseguirse por motivos éticos, sino del producto que resulta *necesariamente* de un proceso social que se desarrolla de una manera acorde con las leyes.[1] ¡Qué extraña mezcolanza entre un punto de vista teórico-explicativo y uno práctico-político! Para una sociología que explica los fenómenos sociales puede ser totalmente correcto, y más bien puede ser obvio, en el fondo, que trate de mostrar un curso acorde con las leyes de los fenómenos o más aún, que no sea capaz de conocer una circunstancia cualquiera excepto que sea necesariamente determinada, dentro de los límites en que lleva a cabo su conocimiento única y exclusivamente en la forma de la causalidad; a pesar de que algunas reflexiones fundamentales desaconsejan aventurar, más allá de lo que ha acontecido de manera necesaria, una predicción acerca de lo que debe ocurrir en el futuro, sobre todo en un campo en que —como en el de la astronomía— no es en realidad tan fácil abarcar con la mirada los elementos determinantes. Pero es un trágico sincretismo metodológico y la confusión más radical de los límites entre realidad y valor, el hecho de que el político, al encontrarse frente al problema

[1] Cf., por ejemplo, la observación con la que Engels distingue el socialismo científico alemán de la teoría de Proudhon. "Proudhon, por el contrario, exige de la sociedad actual que se transforme no según las leyes de su propio desenvolvimiento económico, sino según los preceptos de la justicia [...]. Allí donde nosotros demostramos, Proudhon predica y se lamenta" (F. Engels, *Contribución al problema de la vivienda* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, II, p. 383). Engels rechaza aquí, en verdad, el punto de vista de Proudhon fundado en el deber ser; pero en su escrito *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, en *Obras escogidas*, cit., III, p. 351 uniéndose a la afirmación de que la civilización moderna le confiere a una clase todos los derechos y a la otra todos los deberes, dice: "Pero esto no *debe* ser. Lo que es bueno para la clase dominante, debe ser bueno para la sociedad..." La idea de la igualdad reaparece siempre. Masaryk, en *Die philosophischen und sozialischen Grundlagen des Marxismus* [Viena, C. Konegen], 1899, llamó la atención de una manera muy pertinente sobre la contradicción entre moralismo y amoralismo en el marxismo.

de lo que *debe* hacer o del objetivo al que debe tender, se contente con una respuesta que está dada simplemente para la ciencia especulativa, para su problema acerca del ser y del devenir. Jamás de los jamases se puede dar una respuesta al problema del justo fin de la acción a través del conocimiento de lo que acontece y tal vez, verosímilmente, habrá de acontecer. Es una casualidad —y ciertamente, una casualidad que debería provocar cierto escepticismo con respecto a una investigación "científico-natural"— que el fin planteado desde el punto de vista de la evaluación ética y política coincida totalmente, en cuanto al contenido, con el resultado, asumido como determinado causalmente, desde el punto de vista del conocimiento de la realidad, por un desarrollo necesario en lo futuro. Con frecuencia se puede observar que dentro de su ideología, los valores superiores de los hombres se revisten precisamente con el ropaje de la realidad, y evitan la apariencia de la contradicción con respecto al presente visible y tangible sólo por el hecho de que la realidad afirmada se traslada al pasado o al futuro. En el fondo, sólo depende de una cuestión de temperamento, depende de la cuestión de una intuición pesimista u optimista de la vida, que se diga del ideal o de la época de oro; hubo una vez; o bien, llegará el día. Así como hay algo que sigue estando lleno de valor y sigue siendo digno de ser perseguido, aun cuando su *realización* deba manifestarse imposible, así también es indiferente —para el valor y la precisión de un fin— que su *realización* se presente como inevitable. Ni siquiera la comprobación de las tendencias más fuertes del desarrollo hacia un orden socialista de la sociedad —y nadie podría negar estas tendencias, aunque ninguno podría cerrarse al conocimiento del hecho de que también están en juego fuerzas opuestas y de que pueden presentarse una vez más, en el futuro, fuerzas sociales imprevisibles— es capaz de justificar el socialismo como programa político, como fin del querer y del actuar, de fundar el *socialismo en cuanto teoría política.* Una teoría política, o sea un sistema de juicios, pero "teoría" que justifica determinadas voliciones y actitudes que tienden a un objetivo, dentro de los límites en que se consolidan como voliciones y actitudes debidas, es por su naturaleza distinta de una teoría que investiga estas voliciones y actitudes, orientadas de acuerdo con una teoría política cualquiera, dentro de los límites en que se plantean de hecho, en sus causas y en sus efectos, o sea, que los explica causalmente. Si se desea llamar "sociología" a esta última, los socialistas pueden desarrollar también sociología semejante, y el conocimiento sociológico puede proporcionarles también los medios adecuados para la realización de sus fines;

pero no puede proporcionarles esos mismos fines. Esto sólo puede hacerlo la teoría política, en cuanto ella afirma un cierto contenido como debido, como digno de ser perseguido, como justo, o sea, remitido a un valor superior, justificado. Esta distinción fundamental entre la teoría normativa, especialmente la ético-política, y la teoría basada en la ciencia causal, especialmente la científico-natural, o bien la teoría "sociológica" orientada de acuerdo con bases científico-naturales, es únicamente la consecuencia del dualismo insuperable entre el deber y el ser, del punto de vista inamovible, según el cual, si se parte del ser no se puede llegar nunca a un deber, y si se parte de un deber no se puede llegar nunca a un ser.

El hecho de que el socialismo, en cuanto teoría, sea ante todo y en primer lugar una teoría *política* —ya que su sentido es el de la justificación de un movimiento político de masa, la fundación de los fines que se plantean a la voluntad y a la acción de las masas— sería totalmente obvio, si el socialismo, que se presenta como marxismo, no se complaciera con la actitud, más que paradójica, de no ser más que una investigación de los fenómenos sociales basada en la ciencia causal, o sea, una simple "sociología". Se podría disimular el hecho de que ciertos "marxistas" desean creer seriamente que Marx y Engels sólo fueron esencialmente fríos científicos, que buscaban las causas y los efectos, y que no eran de hecho políticos que combatían los valores sociales falsos, para mostrar los valores verdaderos. Pero la circunstancia de que la lucha espiritual en la que también el socialismo en cuanto sistema teórico se opone al sistema del capitalismo no debe tener ningún otro sentido inmanente, como no sea el de que a una sociología "falsa" se contrapone otra verdadera —y en cuanto "sociología", el marxismo por su parte sólo podría contraponerse, sin embargo, a una sociología basada en la ciencia causal—; el hecho de que la avanzada victoriosa del marxismo no tenga un significado distinto del que tiene, por ejemplo, la difusión de la teoría darwiniana; el hecho de que millones de trabajadores se unan al marxismo sólo porque es un método sociológico particularmente agudo —o dicho de otro modo, que interpreten de una manera completamente equivocada el sentido inmanente de este marxismo—, todas estas circunstancias constituyen verdaderamente el enmascaramiento más extraño del que jamás se haya servido un sistema político.[2] ¿Pero cómo se puede explicar esto?

[2] Ya que observo al marxismo por encima de esta máscara, ya que lo interpreto como teoría política, o mejor dicho, ya que, en general, encuentro en el sistema del marxismo una teoría política y no quiero

La teoría marxista del socialismo nació en una época en qu las ciencias naturales estaban en el ápice de sus éxitos. Sus métodos se consideraron como los métodos de la ciencia en general, o simplemente como métodos de toda verdad y corrección. La repercusión, especialmente del concepto de desarrollo de las ciencias

reconocer que el marxismo no es más, absolutamente nada más, que un método de investigación valorativa, fundado en la ciencia causal, Max Adler me acusa en su libro *Die Staatsauffasung des Marxismus (Marx-Studien,* vol. IV, segunda parte, Viena, 1922), de interpretar completamente mal el marxismo, de hacerle una crítica trascendente y no inmanente. ¡Esta acusación me afecta tan poco como a un crítico marxista de la teoría política de un filósofo del estado burgués lo afecta la acusación de que no quiere aceptar su presupuesto fundamental, el hecho de que el estado es la expresión de un interés general, de una voluntad general! La disolución de la apariencia de ciencia causal de la teoría marxista del estado se encuentra precisamente y de manera completa en el espíritu de la crítica marxista; sólo que ésta se dirige —hecho que ciertamente, los marxistas ortodoxos no pueden dejar de advertir de una manera correcta— contra el marxismo mismo.

Max Adler puede mantener —aunque sólo en apariencia— la extraña afirmación de que en el sistema del marxismo no tiene cabida una teoría política, sólo por el hecho de que, siguiendo completamente el sincretismo metodológico marxista, confunde justificación con explicación, conocimiento ético-político con conocimiento causal, pero incurre de tal modo en contradicción con el dualismo de deber y ser que él, como kantiano, reconoce. Es obvio que en este punto precisamente debe naufragar la tentativa de Adler de unir Hegel-Marx con Kant. Aunque Adler reconozca que el "conocimiento normativo" está dotado de una legalidad fundamentalmente diversa de la de la conciencia "teórica" (con la que entiende la conciencia científica-causal), aunque afirme la "aguda distinción entre juicios y valoraciones", dice sin embargo: el político marxista actúa "a partir del interés de clase de proletariado, y en consecuencia, a partir del *ser,* y sólo esto constituye el programa de su querer y de su acción, él establece su *deber"* (*op. cit.*, p. 25) ¿El ser? ¿El ser que le muestra al "sociólogo" tanto la voluntad y la acción de los trabajadores con sentimientos socialistas, como las de los empresarios con sentimientos capitalistas, el ser, por lo tanto, que muestra el dato de hecho, por el cual para los unos es justo el socialismo y para los otros el capitalismo? Sólo que para el político no se trata de comprobar estas cosas y de indagar sus causas y sus efectos, sino más bien de responder a la pregunta de cuál de las dos instituciones es *justa,* por cuál *debe* decidirse, cómo se *debe* actuar. Ningún conocimiento de la realidad puede responder a *esta* pregunta. Y ésta *es* una pregunta, y la respuesta a la misma es un *juicio,* un juicio de *valor,* y, en cuanto tal, es conocimiento, *teoría,* política. Pero Adler se cierra a esta comprensión por el hecho de que interpreta mal la oposición entre ser y deber —que es una oposición en el interior del conocimiento, y que significa dos diversas posiciones *problemáticas,* dos diversas direcciones cognoscitivas—, como oposición puramente *psicológica* (y encerrada en el in-

naturales sobre las ciencas sociales, ya es muy clara al principio del siglo XIX. Hasta ese momento los problemas de la teoría social se habían planteado en un sentido absolutamente ético-político. La teoría de la sociedad se había presentado únicamente como teoría ético política. Este método normativo encontró su expresión

terior del conocimiento psicológico del *ser*) entre conocer y querer y, en forma correspondiente, identifica erróneamente conocimiento con conocimiento causal. "La esfera del querer es, precisamente, diversa completamente de la esfera de la investigación que piensa en este querer, y la causalidad sólo es en términos absolutos una categoría de esta segunda consideración, o sea, del conocimiento de los procesos de la voluntad y no de la actividad de la voluntad misma" (Max Adler, *op. cit.,* pp. 21-22). Sólo que en el caso del problema de la teoría política no se trata de hecho de la oposición entre conocer y querer, sino más bien de la oposición entre un *conocimiento* del ser y un *conocimiento* del deber. Y sólo el conocimiento del deber —el querer, que es un *juzgar* en relación con valores y que es en consecuencia un conocer y no un querer— no considera la causalidad en cuanto categoría, ya que este conocimiento tiene otra legalidad, o sea, la normativa (legalidad y conocimiento son términos correlativos). Si hay, en consecuencia, un conocimiento marxista causal de las voliciones y de las acciones de los hombres, no puede dejar de haber, junto con éste, un conocimiento referido a valores [*Werterkenntnis*], una teoría política del marxismo que plantea el problema —decisivo para el *socialismo*— de cómo deben actuar los hombres, por qué deben actuar precisamente de ese modo y no de otro, y por qué no se debe actuar como la teoría política del capitalismo afirma que se debe actuar. Está estrechamente ligado con esto el hecho de que Adler comete el error de confundir el juicio que afirma el hecho psíquico del *ser* —el hecho de que uno considere algo como debido, el hecho de que uno considere algo como un ideal— con el juicio de *deber* —el hecho de que algo *debe* ser, y en consecuencia, es un *ideal*. Por esto yerra completamente en el blanco su polémica contra mi afirmación, según la cual es una casualidad que el fin establecido desde el punto de vista de la evaluación política coincida en cuanto al contenido con el resultado, supuesto como determinado causalmente desde el punto de vista del conocimiento de la realidad, de un desarrollo futuro: "En cuanto un conocimiento causal del proceso histórico demuestra que ciertos valores éticos y ciertas finalidades están motivados siempre de manera creciente por determinadas circunstancias sociales de la vida, se produce por último la tendencia del proceso causal, que coincide con el *ideal* [...], como una relación genético-causal" (M. Adler, *op. cit.,* p. 27). Pero si lo que los hombres consideran un ideal —y en esta consideración sólo es posible comprobar que unos consideran esto y los otros consideran aquello como un ideal— es efectivamente un ideal —y para el socialismo en cuanto sistema político se trata precisamente de esto—, eso no lo puede demostrar ninguna investigación "sociológica". ¡Pero si el marxismo tuviera que renunciar seriamente a dar la justificación del movimiento político del socialismo, de su finalidad, negándose a plantear y resolver el problema del deber, significaría ni más ni menos la *separación del marxismo con respecto al socialismo!*

más aguda en el método del derecho natural. Ya en la teoría fisiocrática del *"ordre naturel"* y de la identidad entre leyes físicas y sociales se oculta la tendencia a acercar el conocimiento de las ciencias sociales a las ciencias naturales. En la escuela histórica, que se coloca al principio del siglo XIX, la sociedad es considerada como sujeta a leyes de desarrollo causales precisamente como la naturaleza. Esta escuela dirige conscientemente sus dardos contra la especulación ético-política del derecho natural y su inclinación hacia las utopías. Encuentra su culminación en la filosofía de la historia de Hegel. En cuanto Hegel niega la oposición —esencial para todo razonamiento ético-político— entre deber y ser, en cuanto declara que la realización del valor es inmanente al desarrollo factual, sigue en cierto modo una tendencia absolutamente conservadora, dirigida contra todo trastocamiento. Es una ironía el hecho de que Marx tome de Hegel precisamente esta negación del dualismo entre realidad [*Wirklichkeit*] y valor y presente sus postulados ético-políticos revolucionarios como leyes de desarrollo que se realizan por una necesidad natural. En esto también puede haber participado, y no en último lugar, la necesidad de otorgarle a estos postulados una cierta consagración superior. Y ya que Marx no era personalmente religioso, y en la primera mitad del siglo XIX el cristianismo había perdido, además, mucho prestigio a causa de las diversas críticas, él se aferró a la "ciencia", que funcionaba más bien como sustituto de la religión, aun desde muchos otros puntos de vista. Y ya que en ese tiempo la ciencia y la ciencia causal eran la misma cosa, el marxismo —que cien años antes se habría quizá presentado como voluntad de Dios— se presentó como voluntad de la "naturaleza" o de la sociedad calificada como fragmento particular de la naturaleza, o sea, se presentó como ley social. Si se intenta llevar a cabo la crítica, que Marx —siguiendo las tradiciones de la crítica feuerbachiana de la religión—, emprendió con tanto éxito sobre las teorías económicas, sobre su propia teoría social, se pone entonces de manifiesto que la legalidad naturalista fundada en la causa, que él sostiene, es únicamente la envoltura ideológica, que debe explicarse históricamente —o sea, desde el punto de vista de la historia del espíritu— de postulados ético-políticos. Desde ese punto de vista, por lo demás, Marx no está solo. Durante todo el siglo XIX los "sociólogos" más diversos utilizaban una ley de desarrollo causal para representar sus postulados ético-políticos. Toda esta sociología es, como lo demostró Menzel,[3] un derecho natural

[3] A. Menzel, *Naturrecht und Soziologie*, Viena [y Leipzig, C. Fromme], 1912.

disfrazado. Sólo que el "desarrollo necesario", que unas veces conduce a la realización del valor comunista, otras veces —por ejemplo, en el caso de Spencer, orientado también en un sentido completamente científico-natural— conduce a la del valor liberal.

De este modo se explica el hecho —que en nuestros días produce una extraña impresión— de que un sistema político, en cuyo centro se alza un valor contrapuesto a la *realidad* y que ha nacido de la revolución moral contra la infame injusticia del ordenamiento capitalista de la sociedad, de que un movimiento espiritual, cuya enorme corriente, siempre creciente, es nutrida por fuentes profundamente éticas, y cuyos fundadores —Marx y Engels— estaban animados por un raro *pathos* ético, se presente con el ropaje de una terminología "científica", o científico-natural, y, por lo tanto, valorativa. A partir de esto se explica el hecho de que, a pesar de que se hayan abstenido cuidadosamente de formular cualquier juicio de valor acerca de la condición futura, a la que se debe tender, y de que —en lo posible— se haya evitado señalarla como deseable o directamente ideal, la literatura socialista está empapada de una crítica sin miramientos, destructora, de la situación existente, de un juicio de valor negativo que —sin una *medida positiva de valor* —aunque sea tácitamente presupuesta— no sería en modo alguno concebible. No se trata por lo tanto ni siquiera de una contradicción, sino únicamente de una explosión ocasional de una terminología que ha perdido su contenido, el hecho de que a pesar de la famosa frase de Marx cuando afirma que la clase trabajadora no tiene que realizar ningunos ideales,[4] Karl Kautsky, el intérprete más fiel de Marx, concluye el capítulo sobre el "estado del futuro" del libro *El programa de Erfurt*, con las entusiastas palabras: "¡Feliz aquel al que le es dado comprometer sus energías en la lucha por la realización de este espléndido ideal!"[5]

Cuando el marxismo presenta su fin político como el resultado naturalistamente necesario de un desarrollo que avanza sobre la base de una ley causal, utiliza, para esto, una función análoga

[4] K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 237. El conocido y citadísimo pasaje comienza con estas palabras: "Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du peuple* [...], no tienen que realizar ningunos ideales". En el mismo momento en que se rechaza todo punto de vista fundado en el valor y se afirma solamente la necesidad histórica, se dice: "Plenamente conscientes de su misión histórica y heroicamente resuelta a obrar con arreglo a ella, la clase obrera puede [...]." Y de este modo finalmente Marx recurre al ideal heroico.

[5] K. Kautsky, *Das Erfurter Programm*, 7ª edic., 1906, p. 167.

a la de la ética religiosa, que sostiene la realización definitiva del bien como resultado necesario de la omnipotencia de Dios. Tanto en este caso como en aquél, la confianza en un poder absolutamente cierto debe reforzar la tendencia de los hombres al objetivo, debe inflamar su esperanza en la victoria definitiva de la lucha por la realización del fin buscado. Tanto en un caso como en el otro se constituye, por lo tanto, la situación paradójica de que los fieles son impulsados a dirigir su voluntad y su acción a un resultado que se les presenta como cierto aún antes de que se hayan comprometido en él, a pesar de que este resultado sólo puede (y no debe) presentarse con la condición de que rindan —sólo con cierto *chance*— lo que se espera de ellos. ¡Tanto en este caso como en aquél, también esta situación contiene, sin embargo, el peligro de que en lugar de una actividad superior, se establezca un cierto fanatismo demasiado confiado!

No viene al caso indagar si la imagen del desarrollo necesario hacia el socialismo, junto con la convicción, que se basa en ella, del futuro cumplimiento del anhelo proletario, benefició al movimiento político más de lo que lo perjudicó con el peligro de una pasividad vinculada con esa representación. Es seguro que la "cientificidad" del socialismo dejó abierto en su programa de acción un vacío muy notorio. Antes de lo que suponía la consideración teórica del desarrollo social, éste hizo necesario el trabajo creador para la fundación del "estado del futuro". Los hechos obligan actualmente al socialismo a admitir el valor del estado o a rechazarlo como no-valor y, en el primer caso, a escoger entre las diversas posibilidades que le ofrece el estado.

2. EL CONCEPTO DE ESTADO. EL MEDIO POLÍTICO Y LA OPOSICIÓN ECONÓMICA DE CLASE

Visto el significado sobremanera oscilante de la palabra "estado" en la literatura de los partidos políticos y, en particular, también en la literatura del socialismo, es inevitable anteponer a una investigación sobre la relación entre el socialismo y el estado una determinación de este concepto problemático. No ciertamente para fundar un conocimiento, sino para darle a la discusión un fundamento sólidamente definido desde el punto de vista terminológico.

La teoría moderna del estado entiende por tal una *asociación de dominio* [*Herrschaftsverband*]. En adelante no se tratará ya del hecho de que se trata de un *ente territorial* organizado sobre

la base del dominio. Además, es aquí indiferente que este ente territorial deba suponerse o no como *soberano*. Lo único decisivo es el carácter de dominio. Esto significa ante todo que el ordenamiento de la convivencia humana, que se acostumbra definir como estado, es un ordenamiento constrictivo y que este ordenamiento constrictivo coincide —aunque la teoría dominante no lo reconozca claramente ni tampoco lo exprese— con el ordenamiento jurídico.[6] En esto hay que tener presente que el estado se ca-

[6] En relación con el problema de la identidad entre el ordenamiento estatal y el ordenamiento jurídico (en cuanto ordenamiento del derecho positivo), cf. mi escrito: *Der Soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1922. La asunción de esta identidad me parece sugerirla precisamente el punto de vista de la concepción materialista de la historia. Lo que obstaculiza esta perspectiva es la representación según la cual el estado es un poder *real*, natural, y, en cuanto tal, esencialmente distinto del derecho, que tiene una existencia puramente *ideal*, mientras que el estado es en verdad algo ideal, una "ideología", del mismo modo exactamente que el derecho y tanto el derecho como el estado, en cuanto ideología, tienen sus condiciones naturales *"reales"*. La concepción materialista de la historia, precisamente, permite conocer tanto el estado como el derecho, como simples "ideologías", como superestructuras por encima de la estructura de cualesquiera relaciones "reales". "La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social" (K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo xxi, 1980, p. 4). Creo que no me equivoco si por "estructura jurídica y política" entiendo las "ideologías" del ordenamiento jurídico y estatal correspondiente.

En esta concepción del derecho o del estado estoy de acuerdo con el llamado materialismo histórico. Solamente que me parece que *todos los fenómenos sociales* tienen un carácter "ideológico", son una "superestructura", y que la "estructura" "real" no es la estructura económica de la *sociedad* —porque también debe ser comprendida sólo ideológicamente—. sino más bien el sistema de la *naturaleza* determinada causalmente. En otras palabras: la imagen, muy intuitiva, de la relación entre estructura "real" y superestructura "ideológica" me parece aplicable no tanto por una relación interna de lo social, sino por la relación de la sociedad con la naturaleza. Una legalidad específica esencialmente distinta de la legalidad causal de la naturaleza vale para todo el ámbito de lo social. De otra manera, una parte de lo social coincidiría —como se pone de manifiesto claramente, en particular, en Max Adler (*op. cit.*, pp. 32-33)— con la legalidad causal de la naturaleza, no es en consecuencia un objeto específicamente diverso de la naturaleza, mientras la otra parte —el estado, el derecho, la religión, por ejemplo— estaría en la esfera de una ideología con legalidad específica, *opuesta* a la de la naturaleza [*"eigengesetzlichen* natur*gegen*sätzlichen Ideologie"], por la cual el ámbito de lo social se escinde en dos componentes heterogéneos y el concepto unitario de so-

racteriza como ordenamiento constrictivo en un doble sentido: ante todo, por medio de él se expresa el hecho de que la validez de este ordenamiento, o bien —lo que es lo mismo— la pertenencia a la comunidad constituida a través de este ordenamiento, es independiente de los deseos o de la voluntad subjetiva de aquellos para los que el ordenamiento estatal exige validez y que constituyen por lo mismo la comunidad estatal. El estado, entendido como comunidad, es una comunidad constrictiva, una asociación constrictiva. En segundo lugar, sin embargo, el "dominio", esencial para el estado, es ejercido, de acuerdo con la concepción corriente, a través de la conminación de actos *contrictivos* específicos. Hay muchas clases de relaciones de dominio. La asociación de dominio del estado está definida por el hecho de que éste se constituye como un sistema de normas que ordenan la constricción.

ciedad (en el sentido más amplio de conjunto de todos los fenómenos sociales) se hace pedazos.

Siempre es posible sin embargo delimitar la estructura "real" en relación con la superestructura "ideológica": cuando se reconoce al estado como una "simple" ideología, y se vuelve inevitable descubrir la identidad de esta ideología con la ideología del ordenamiento jurídico (no natural) *positivo.* Max Adler (*op. cit.*, p. 33) explica de una manera totalmente pertinente, por lo tanto, el "estado" que existe caso por caso como una modificación de la "superestructura *jurídica*" provocada por determinadas condiciones históricas. Pero, extrañamente, vuelve, en otro aspecto, a declarar (M. Adler, *op. cit.*, p. 56) "que la forma estatal no es idéntica a la forma jurídica, sino define sólo la configuración histórica particular de la forma jurídica, en que una parte de la sociedad tiene el poder de hacer pasar su voluntad y su interés por el de todos". Es un capricho terminológico, que no está de ninguna manera permitido, definir como "estado" sólo el ordenamiento jurídico (o sea constructivo), que garantiza simplemente los intereses de una parte de la sociedad, y negar el nombre de "estado" a un ordenamiento jurídico que de hecho es la expresión del interés solidario: ¡si el estado se convierte en lo que una teoría "burguesa" afirma actualmente del mismo —el hecho de que es la organización de la voluntad general (cf. las notas 14 y 16 de las pp. 195-196)— entonces ya no se puede llamar estado! Este extraño capricho se explica por el hecho de que Adler introduce, de repente, en lugar del concepto, utilizado antes, de derecho positivo (y desde el punto de vista del materialismo *histórico* no podría usar otro), el de un derecho natural, de un derecho *justo.* Dice: en el proceso histórico, en el que todo interés de clase toma posesión del poder del estado y proclama su voluntad como la voluntad del interés general, "el 'derecho' está siempre de parte de la clase oprimida". El "estado" es, por consiguiente, el estado de la clase dominante, la organización de los intereses de los opresores, en tanto que el "derecho" es el derecho de los oprimidos. ¡Obviamente esto está en contradicción con la afirmación de que el estado es, en cada caso, la modificación del derecho condicionada históricamente!

Es obvio que todo dominio, toda constricción del hombre sobre el hombre, se ejerce no como objetivo en sí, sino a causa de un objetivo extraño, en relación con el cual el dominio y la constricción se consideran sólo como medios; y este medio sólo puede justificarse —puesto que está en contradicción con el valor de la libertad— cuando se reconoce como inevitable y necesario para la consecución del objetivo del ordenamiento planteado *por encima* del valor de la libertad. El dominio llamado "estado" u "ordenamiento jurídico", el llamado "aparato constrictivo", no se caracteriza por su objetivo social, o —lo que es lo mismo— por su *contenido*. Se trata de una forma específica de la vida social, que puede asumir contenidos muy variables, de un *medio* de técnica social, con el que se puede perseguir los objetivos más diversos. El estado moderno puede considerarse seguramente como un medio para el objetivo de la *explotación* económica de una clase por parte de otra. Pero no sería correcto definir la explotación económica o la conservación de la oposición de clase como la esencia del estado en general, ya que existen, en primer lugar, estados u organizaciones de dominio en los que no es posible mostrar la explotación económica como su contenido esencial; en segundo lugar, la explotación económica no es ni siquiera de hecho el único objetivo del estado moderno. Ante todo, se puede concebir, sin embargo, una organización estatal que no sólo muestre un contenido completamente distinto del de la explotación económica, sino que tenga directamente como objetivo el de *impedir* la explotación económica. Se puede afirmar, más bien, que *solamente* un ordenamiento constrictivo es capaz de impedir la condición de explotación. No hay que olvidar que el ordenamiento económico capitalista nació en el campo de la teoría del liberalismo, hostil al estado, y que colinda con la anarquía, y que creció en la esfera *a*-estatal del desarrollo de las fuerzas económicas. Seguramente, también el ordenamiento jurídico del estado liberal, reducido al mínimo, tiene la función de garantizar la existencia de una clase dominante en la explotación del proletariado. Pero, cuando más profundamente la organización estatal del dominio, durante el último siglo, penetró en el cuerpo de la sociedad, cuanto más se convirtieron ciertas relaciones sociales, dejadas anteriormente al libre albedrío, en contenido del ordenamiento constrictivo jurídico, tanto más grande se volvió también el contrapeso que se creó a la oposición de clases, que en el libre juego de las fuerzas económicas se agudizaba desenfrenadamente. La legislación político-social de las últimas décadas no pudo, por cierto, derrotar el fundamento de la oposición de clases y la explotación económica. Pero puso

de manifiesto que el medio político, es decir, el estado, es apto para actuar *en la dirección* de la superación de la oposición de clases, que depende únicamente del contenido del ordenamiento constrictivo estatal en la medida en que el ordenamiento económico capitalista —que, de acuerdo con su esencia, es de origen extraestatal— puede ser removido y sustituido por otro. Y este punto de vista no ha cambiado en nada ni siquiera por el reconocimiento del dato factual indudable de que la limitación de la explotación por medio de la legislación de política social, ha sido puesta en práctica por la presión cada vez mayor de las organizaciones de los trabajadores.[7]

Si el concepto de estado se reduce esencialmente al de un

[7] Este dato de hecho es el que Max Adler (*op. cit.*, p. 82) opone en particular a mi afirmación de que el estado, en cuanto es específicamente medio de técnica social, puede ser usado no sólo para el mantenimiento sino también para la limitación de la explotación. Sostiene que esta tendencia a la limitación no es propia precisamente del estado, sino es impresa a éste de una manera forzada por los trabajadores. Pero yo no afirmé nunca que esta u otra "tendencia" cualquiera se encuentre en el estado, del mismo modo en que un hacha no tiene ninguna "tendencia" a cortar árboles. Se puede usar un hacha para matar a un hombre. Del mismo modo que se puede usar la norma que conmina una constricción para impedirle al trabajador que se apodere del plusvalor se puede utilizar para obligar al empresario a ceder una parte más o menos grande de su ganancia en favor del trabajador.

Es por lo tanto totalmente incomprensible lo que Adler le opone a mi afirmación, según la cual el estado capitalista —en cuanto medio— tiene como objetivo la explotación, ya que esto no está concebido de "una manera marxista". Porque la explotación de una clase por otra no es *establecida por el estado,* sino es un "dato económico de hecho". "El estado no tiene como objeto la explotación, no es un medio para la explotación, sino más bien es la forma juspublicista" (M. Adler, *op. cit.*, p. 74). Quisiera añadir: es también la forma jusprivatista, y sin embargo, quisiera definir este "contenido" como una finalidad y la "forma" como un medio. Adler usa indistintamente la "finalidad" objetiva y la "intención" subjetiva, y obviamente, el estado no puede tener esta última; pero ya que los hombres saben que cuando se ponen en práctica ciertas normas, éstas tienen el *efecto,* que en pocas palabras se caracteriza como explotación, establecen estas normas y las utilizan, en consecuencia, como medio para la finalidad de la explotación. En este sentido precisamente se expresa la cita engelsiana usada por el mismo Adler: "El estado [es] [...] una organización [...] para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión" (cf. F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., III, p. 154). ¡Este "para" expresa sólo la finalidad objetiva! Y Adler mismo dice a este propósito —imputándole al estado personificado antropomórficamente una intención— que el *estado* no *quiere* poner a disposición del proletariado ciertos medios (M. Adler, *op. cit.*, p. 74). ¿El estado?

ordenamiento constrictivo —soberano— en el sentido arriba desarrollado y si en esto se prescinde de cualquier configuración del contenido del ordenamiento constrictivo —con la única excepción de la fase constrictiva— y de todo objetivo posible, a cuyo servicio se presenta este ordenamiento constrictivo, esto no se puede justificar simplemente por el hecho de que sólo un concepto tan amplio es capaz de abarcar las comunidades, definidas como "estados", existentes en diversas épocas, y tan distintas ya sea por su contenido, como por su objetivo. Porque ese concepto correría el riesgo de ser demasiado amplio. Definir el estado nada más que como un ordenamiento *constrictivo* —soberano— se basa, en una medida muy grande y en el sentido de la formación más fructífera de los conceptos, en el hecho de que, con este concepto, se expresa la fase decisiva para todas las teorías sociales, la distinción fundamental entre libertad y constricción, entre anarquismo y estatismo [*Etatismus*]. En el concepto de estado, que sólo contiene la idea de un ordenamiento constrictivo superior o de una comunidad constrictiva, este contenido se contrapone a todos los demás ordenamientos o comunidades sociales, que renuncian a la fase constrictiva, a aquellos ordenamientos cuya validez está condicionada por la voluntad de los que están sujetos a las normas, a aquellas comunidades de las que los miembros forman parte únicamente a causa de su propia voluntad, y cuyo comportamiento, acorde con el ordenamiento o con la comunidad, no es sancionado por una conminación constrictiva. Lo decisivo no es el hecho de que esos ordenamientos o asociaciones anárquicas en general sean posibles o hasta qué punto sean reales, sino únicamente el hecho de que en todas las épocas ha existido la fe en su posibilidad, de que en todas las épocas han sido postulados y se han contrapuesto al estado en cuanto ordenamiento constrictivo.

El estado caracterizado como un ordenamiento constrictivo superior, por lo tanto, no es de hecho un concepto demasiado pobre en contenido, como se le reprocha desde el marxismo.[8] Al contrario, es simplemente tolerable que esa misma parte identifique el concepto de estado con el de dominio de clase fundado en la explotación, o sea, con la opresión explotadora de una clase por otra. Definir conceptualmente el estado como dominio de clase, como opresión explotadora de clase,[9] sería falso aun cuando fuera necesario —*sólo* para el mantenimiento de ese dominio de clase— ese ordenamiento constrictivo específico, ese sistema de castigo

[8] M. Adler, *op. cit.*, pp. 63-64 y *ss.*
[9] *Ibid.*, p. 84.

y ejecución, en una palabra, esos actos constrictivos de normas que dictan disposiciones, cosas todas que, en cuanto medio específico, *deben distinguirse* siempre conceptualmente del objetivo para el que sirven. Ya la teoría liberal del estado sostuvo la intuición según la cual la necesidad de un ordenamiento constrictivo estatal se produce únicamente a partir de la diferencia de posesión, el estado es necesario únicamente para defender a los propietarios de los que no tienen posesiones.[10] Se trata, en el fondo, del mismo concepto cuando la teoría marxista se inclina —como se mostrará— a asumir que el dominio político, el ordenamiento constrictivo, el estado, son necesarios y esenciales únicamente con la condición de la *explotación económica, sólo* cuando se mantienen las oposiciones de clase, o más bien, sólo con esta finalidad; que, con la superación de las oposiciones de clase, desaparecerá también todo ordenamiento constrictivo, en cuanto superfluo, y será sustituido por un ordenamiento o por una comunidad anarquista, libre de constricciones. Pero, el *concepto* de estado, que el marxismo utiliza precisamente en la teoría decisiva de la sociedad sin *clases* y consecuencia sin estado, es absolutamente el concepto prohibido de un puro ordenamiento constrictivo. La teoría según la cual junto con la desaparición de la oposición de clase, de la opresión de clase basada en la explotación, desaparecerá *también* el "estado", sería una tautología sin sentido, si, por "estado" sólo se entendiera la opresión de clase basada en la explotación, si, por estado sólo se entendiera el medio —distinto de la finalidad de la explotación— de un "aparato constrictivo". ¿O la famosa teoría de la "extinción del estado" debería ir a parar en la afirmación de que, cuando desaparezca la opresión de clase basada en la explotación se extinguirá también la opresión de clase basada en la explotación? En numerosas frases de Marx y Engels se señala siempre al estado como *"máquina* del dominio de clase", como un aparato específico que sólo se vuelve necesario a causa de la división en clases, a causa del dominio de clase surgido de alguna manera y que, cuando se elimina el dominio de clase, resulta superfluo en cuanto aparato constrictivo. En todas estas frases, el estado se pre-

[10] W. Mautner, *Der Bolschewismus,* [*Voraussetzungen, Geschichte, Theorie. Zugleich eine Untersuchung seines Verhältnisses zum Marxismus,* Berlín-Stuttgart-Leipzig] 1920, p. 146, llama la atención sobre el siguiente pasaje de Smith: "Por tanto, pues, la adquisión de grandes posesiones o propiedades exige necesariamente el establecimiento de un gobierno civil que no es en igual grado necesario donde el valor de la propiedad no excede acaso del que pueda darse a dos o tres días de trabajo" (cf. A. Smith, *La riqueza de las naciones,* 2 vols. México, Publicaciones Cruz, 1977, p. 316).

senta como algo distinto del "dominio de clase". Engels dice: "En cuanto que con el *dominio de clase* [...] desaparecen las colisiones y los excesos dimanantes de todo ello, no hay ya nada que reprimir y que haga necesario un especial poder represivo, un *estado.*" [11]

El "dominio de clase" se distingue claramente, por lo tanto, del estado, de la "máquina" de este dominio de clase. ¿O Engels debería haber dicho sólo que, con la desaparición del "dominio de clase", se vuelve "superfluo" el... dominio de clase? Habla, en esta ocasión, de la "chatarra del estado", del estado que, como el "hacha de bronce" forma parte del museo; [12] y con esto quería decir que el dominio de clase es una "chatarra", que forma parte del museo, ¿o pensaba más bien —por así decirlo— en ese *instrumento* específico, del que se sirve para mantener el dominio de clase?

Precisamente por esto si una crítica *inmanente* de la teoría política del marxismo presupone el concepto de estado como simple ordenamiento constrictivo, de parte del marxismo no se pueden presentar objeciones serias. La única cosa sobre la que se puede discutir es si ese ordenamiento constrictivo —tal y como lo asume, de algún modo el marxismo— es necesario única y exclusivamente para la conservación de un dominio de clase, para la finalidad de la opresión explotadora de una clase por otra, o no lo es. Sin pretender profundizar aquí este problema debe ponerse de relieve únicamente el hecho de que, si el marxismo identifica el estado con el estado de los explotadores simplemente lo hace, y no en último lugar, por motivos obvios de agitación política. La lucha contra el estado actual ciertamente adquiere su mayor impulso cuando, al anular el estado, se puede quitar de encima el estado en general, la odiada constricción a la que se debe obedecer, si se puede conquistar la *libertad.* Por lo demás, el añadido de la frase relativa a la explotación a la correspondiente a la constricción no significa de hecho la restricción esencial del concepto, concepto que la teoría marxista considera deseable. Precisamente desde este punto de vista todas las comunidades que surgieron después del discutible

[11] [Kelsen no da la indicación relativa a la fuente del pasaje; se trata de todos modos del *Anti-Dühring.* Cf. F. Engels, *Anti-Dühring,* en *Obras de Marx y Engels,* Barcelona, Grijalbo, 1977, vol. 35, p. 291. (Las notas entre paréntesis rectangulares son del traductor).]

[12] [(También en este caso falta en el texto kelseniano la indicación precisa relativa a la obra de la que se tomó el pasaje citado; cf. de todos modos, F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., III, 348.)]

comunismo anarquista de la prehistoria fueron organizaciones explotadoras, o sea "estados" en sentido anarquista. ¿Este concepto marxista de estado debería ser más adecuado para poner de relieve las diferencias "sociológicas" entre el estado del antiguo Egipto, el estado feudal de la Edad Media y el estado capitalista moderno, que el concepto de estado de la teoría "burguesa"?[13]

Como es obvio, hay que estar de acuerdo plenamente con la teoría marxista en el hecho de que toda determinación conceptual que presente al estado esencialmente como organización de un interés global o de una voluntad global, en una palabra, en cierto modo como expresión de una solidaridad de todos los individuos unidos a través de la organización, es una *ficción.* La unidad del estado es la unidad de un ordenamiento constrictivo normativo y no la unidad de intereses de hecho, de contenidos factuales de las voluntades de los que están sometidos al ordenamiento. Sólo cuando se concibe al estado *normativamente,* o sea, como una unidad fundada en el deber se puede pensar en él —sin caer en contradicciones— junto con la oposición real [*Seinsgegensatz*] de los conflictos nacionales, económicos y religiosos no superados por él. Y se evita la ficción del carácter solidario del estado, precisamente por el hecho de que se reduce el concepto de estado, al de un ordenamiento constrictivo y se rehúsa asumir en este concepto la relación con un interés factual cualquiera. Los primeros en lograr de hecho la disolución de esta ficción, la demostración de que en este caso se trata de una falsificación teórica,[14] que, consciente o in-

[13] Max Adler me objeta: "El estado patriarcal es una organización jurídica constrictiva del mismo modo exactamente que el estado burgués. *¿Pero qué es lo que causa la diferencia?"* (M. Adler, *op. cit.,* p. 64). ¡Es muy extraña la pretensión que Adler presenta en relación con un concepto de género, para el que éste debería contener la diferencia específica de la especie comprendida en él! ¿El estado patriarcal no es un "dominio de clase" igual al "burgués, y el concepto de "dominio de clase" dice tal vez en qué consiste la diferencia?

[14] Max Adler identifica el *estado* "burgués" con esta teoría ficticia del estado, que de hecho no ha quedado sin ser refutada por los burgueses, y se construye de este modo una contradicción en el interior del estado o del concepto de estado: "El elemento característico de la forma estatal es, por lo tanto, el hecho de que ésta se imagina siempre la socialización bajo el concepto del interés general (no está muy claro cómo "la forma estatal pueda "imaginarse" alguna cosa; lo que Adler piensa, se lo "imaginan" únicamente ciertos teóricos, sólo que es precisamente falso! [se trata de una observación incidental de Kelsen y no —como podría pensarse— de un pasaje de Adler citado textualmente]), en tanto que en la realidad los intereses particulares de las fuerzas que dominan en el interior de la socialización, son los que constituyen el estado y ponen de manifiesto su esencia. O sea: [...] La forma estatal es la ideología

conscientemente, persigue la finalidad de mantener obedientes a aquellos *contra* cuyos intereses existe en cada caso el ordenamiento estatal constrictivo, no fueron sin embargo los teóricos socialistas, sino más bien los teóricos "burgueses". En este caso, la crítica marxista sólo atraviesa puertas abiertas.[15]

3. ESTADO Y SOCIEDAD

Una clara distinción del concepto de sociedad forma parte también de una definición satisfactoria del concepto de estado, tanto más cuanto que precisamente en la teoría política del marxismo la relación entre el estado y la sociedad desempeña un papel particular.

No se puede negar el hecho de que el estado sea un fenómeno social. El concepto de sociedad en su sentido más amplio (como conjunto de todos los fenómenos sociales) comprende también el de estado. Además, el concepto de estado puede considerarse como un concepto normativo, como un ordenamiento de deber, como un concepto causal explicativo o como expresión de una realidad natural. Y por lo mismo, también el concepto de sociedad se puede presentar como un concepto normativo o causal explicativo. La situación se vuelve complicada cuando se entiende la sociedad en un sentido metodológico y el estado en otro. Sin embargo, para la crítica de la teoría *política* del marxismo —dentro de los límites en que se reconoce en términos generales semejante teoría— de la que estamos hablando aquí, este problema no tiene mayor importancia.[16] Se pueden *distinguir* claramente los conceptos de

contradictoria, en la que se vive y se forma la realidad social" (¿Toda la realidad social? ¿Cuándo se presentó el estado con la pretensión de ser toda la sociedad?) "Ésta es contradictoria porque, de acuerdo con la forma, siempre se orienta a la generalidad de la comunidad, aunque de acuerdo con el contenido representa siempre y únicamente intereses parciales" (M. Adler, *op. cit.*, p. 53) ¡La contradicción, que encuentra Adler, no consiste en realidad, sin embargo, en la "forma estatal", ni es una contradicción entre la forma y el contenido del estado, sino entre una teoría del estado que de ninguna manera ha estado exenta de objeciones y los estados históricamente conocidos!

[15] ¡Precisamente con relación a *mi* definición del concepto de estado! El concepto de un ordenamiento constrictivo no contiene ni siquiera la huella de un interés solidario.

[16] En mi instancia de delimitar claramente el concepto de estado en relación con el de sociedad "se expresa" —y ésta es la crítica que Max Adler me hace— mi "punto de partida completamente distinto del mar-

sociedad y estado entre sí — y se debe hacer esto, dentro de los límites en que se pretenda afirmar que con los dos conceptos se indica un contenido *idéntico* en todas las circunstancias —sin afirmar con eso una oposición entre sociedad y estado. Considerar la sociedad como el concepto más amplio y el estado como el más restringido, no significa sostener una *oposición* entre la una y el otro, del mismo modo que no existe una oposición entre los conceptos de "mamífero" y de "hombre". Pero ya que en la teoría marxista se habla precisamente de una *oposición* entre estado y sociedad, habrá que explicar qué se puede entender propiamente

xismo", punto de partida que "debe ignorar necesariamente la especificidad de los conceptos marxistas y no puede dejar de hacer imposible cualquier crítica real de los mismos" (M. Adler, *op. cit.*, p. 34). En la teoría del marxismo ¡"estado y sociedad no son dos cosas distintas" (M. Adler, *op. cit.*, p. 35)!, en consecuencia, son evidentemente idénticos, una y misma cosa. Max Adler rechaza como no marxista cualquier "escisión fundamental-conceptual entre estado y sociedad". Más bien desde este punto de vista no sólo no habría necesidad alguna de una delimitación clara, sino: "Por el contrario, surge directamente la necesidad teórica de superar esta delimitación y de disolver su 'claridad', la escisión entre estado y sociedad, como una *apariencia engañosa.*" Ésta sería la "obra fundamental de la concepción sociológica del marxismo" (M. Adler, *op. cit.*, p. 49). Toda esta posición sólo es sostenible, naturalmente, si se acepta la completa *identidad* entre estado y sociedad. Para el marxismo no existe *conceptualmente* semejante identidad, ni aun en el caso de que se afirme que en el futuro coincidirán el estado y la sociedad. Si la teoría del desarrollo de las ciencias naturales creía deber afirmar que algún día sólo existiría una especie de mamíferos, el hombre, con esto no está establecida absolutamente la identidad conceptual entre hombre y mamífero. El marxismo afirma, sin embargo, la "extinción" del estado. ¿Esto debería ser equivalente a la extinción de la "sociedad"? Con el simple objeto de saber qué cosa se "extinguirá" debe delimitarse claramente el concepto de estado en relación con el de sociedad. Max Adler funda extrañamente su rechazo de cualquier distinción conceptual entre estado y sociedad en el hecho de que en el marxismo "el estado se entiende como una *porción* de sociedad" (M. Adler, *op. cit.*, 34). ¿No debería ser necesario comprobar en qué forma esta "porción" de sociedad se distingue de las otras partes de la sociedad? Sin embargo, el mismo Max Adler define —con un espíritu puramente marxista, supongo— el estado como un "dominio de clase", como una "forma de opresión" (M. Adler, *op. cit.*, p. 84) y con esto no pretende definir el concepto de sociedad; y, sin embargo, no afirmaría seriamente que la conocida definición conceptual del estado de Engels, citada por él: "El estado [es] [...] una organización de la correspondiente clase explotadora para mantener las condiciones exteriores de producción, etc.", ¡es una definición conceptual de la "sociedad"! O tal vez debería presentarse también la distinción, sostenida por Max Adler, entre ciencia "proletaria" y ciencia "burguesa" y para la lógica "proletaria" ¿debería no existir la distinción entre conceptos idénticos y sólo

con esta "oposición". Habrá que tener presente, además, que los conceptos de estado y sociedad se usan ya sea en el sentido de una idea, ya sea en el sentido de una realidad, y que de ahí nace precisamente la mayor desorientación y las tergiversaciones más graves, por las que unos oponen una sociedad ideal a un estado real y otros una sociedad real a un estado ideal; y además no es raro que se contraponga la realidad en cuanto estado a la idea en cuanto sociedad o viceversa, el estado en cuanto ideal a la realidad en cuanto sociedad. Y a esto se añade el hecho de que la oposición entre ser y deber, que corresponde más bien a la que existe entre

recíprocamente subordinados, que la lógica "burguesa" —claramente prisionera de su interés de clase— hace valer todavía? Si por lo demás, "la obra específica del marxismo" debe consistir en concebir el estado como una "parte de sociedad", habría que preguntarse: ¿qué teoría *no* concibe el estado como parte de la sociedad? El concepto de sociedad, en esta acepción más amplia —en cuyo interior "estado" y "sociedad", en su sentido más restringido, pueden entrar también en "oposición"—, es aceptado universalmente. Hasta ahora nadie ha afirmado el hecho de que el estado no sea un fenómeno social. Sólo en esta acepción más amplia del concepto de sociedad, el marxismo afirma también que el estado es una "parte de sociedad"; porque, junto con este concepto de sociedad, de la que el estado es sólo una "parte", el marxismo pone en acción otro concepto de sociedad, en relación con el cual el concepto de estado queda excluido. Estos dos conceptos son los que se presentan en la teoría de la oposición entre estado y sociedad, y precisamente esta teoría es específicamente marxista (cf. a este respecto la nota 20, pp. 200-201). Max Adler sostiene que yo hago valer mi instancia, totalmente contradictoria con el espíritu del marxismo, de una delimitación del concepto de estado con respecto al de sociedad porque yo entiendo por sociedad "el *concepto causal* de la unión de hombres por cualquier impulso", "mientras que por estado, el *concepto normativo* del ordenamiento de esta convivencia" (M. Adler, *op. cit.*, p. 34). Puedo haber presupuesto ocasionalmente semejante concepto de sociedad —en cuanto concepto de la teoría dominante— para los fines de la discusión; pero no he aceptado nunca que éste fuera mi concepto. He trabajado siempre con este concepto causal de sociedad como con un *posito sed non concesso* y he podido trabajar con él de esa manera porque para mí se trataba únicamente del concepto de *estado*. En realidad, para mí, *toda* la esfera de lo específicamente social cae dentro del ámbito del conocimiento normativo, del *valor*, y no de la realidad causal de la naturaleza.

Sin embargo, la idea de poner estado y sociedad en la oposición entre una esfera normativa y una basada en la ley causal, está absolutamente dentro del espíritu de la concepción materialista de la historia, *tal como la presenta Max Adler*. De acuerdo con ella, la legalidad de lo social es una legalidad causal, lo social "se presenta" por lo tanto "como una parte de las relaciones de existencia entre los hombres, en una manera no distinta del espacio, del tiempo y de la determinación categórica, o sea, como *una parte de naturaleza* (M. Adler, *op. cit.*, p. 30). De cualquier

realidad e idea y en la que se incorpora el binomio conceptual estado y sociedad, no es de hecho —como se sostiene por lo general— una oposición absoluta, sino únicamente relativa; el hecho de que, por ejemplo, el estado real, o sea, el ordenamiento *positivo* del estado, en cuanto "ser" se contrapone al deber, a la idea de un ordenamiento *justo,* pero se contrapone *también* al comportamiento factual de los hombres, sin excepción, que no se rigen de hecho, sin condiciones, según el ordenamiento positivo del estado, sino más bien —de una manera contraria a la norma— lo violan, y éste, en cuanto "norma", o sea en cuanto deber, se contrapone

modo, como una parte *específica* de naturaleza, que se distingue específicamente de los componentes físicos, químicos, orgánicos de la naturaleza (M. Adler, *op. cit.*, p. 31). Pero la *legalidad causal* del evento social está en cierto modo fuera de duda. Según la concepción materialista de la historia, la sociedad —en cuanto conjunto de las relaciones materiales de producción, cuya determinación causal es supuesta— constituye la "estructura" real, sobre la que se alza una "superestructura" ideológica. De una manera digna de atención, el propio Max Adler interpretó el marxismo en el sentido de que éste reconoce "en todas partes la autonomía de estas formas de conciencia" —o sea las "ideologías" de la "superestructura" (M. Adler, *op. cit.*, p. 33). Max Adler sostiene —de una manera absolutamente aguda— "la legalidad propia de estas formas de conciencia, que son también susceptibles de una consideración particular". Esta "consideración particular", condicionada por la "legalidad propia" de las ideologías específicas expresa, según Max Adler, la esencia de las teorías jurídicas y morales específicas, distintas de la "sociología" dirigida a la legalidad causal de la "estructura". Max Adler enumera el derecho —dentro de los límites en que es objeto de esta teoría jurídica— en el interior de la superestructura (habla de una "superestructura jurídica"), y en los límites en que el estado se presenta como ordenamiento jurídico (Max Adler mismo lo define como una "modificación de la superestructura jurídica" [*op. cit.*, p. 33; cf., también, *supra,* nota 6, pp. 187 y *ss*]), también el estado se debe considerar como una ideología con su propia legalidad, cuya particularidad debería ser investigada por una disciplina particular, la teoría del *estado;* no obstante, Adler, habla, desde este punto de vista, únicamente de derecho, no de estado, únicamente de teoría del derecho, no de teoría del estado, pero si fuera coherente y si estudiara el concepto marxista de la superestructura "jurídica" del mismo modo que el de la superestructura "política", debería hablar de esto. Para conocer completamente la importancia de esta concepción de la "superestructura", se debe tener presente que en la superestructura ideológica caen no sólo las teorías ficticias del estado y del derecho descubiertas por los teóricos burgueses (cf., *supra,* nota 14, pp. 000-000), sino el mismo derecho dotado de su *propia legalidad* y, en consecuencia, el mismo estado, dotado de su propia legalidad (el cual, más bien, en cuanto ordenamiento ideal, es idéntico al derecho, es una "modificación" del derecho); y, además, que su "propia legalidad" está fundada precisamente por esto. Ahora, ¿en qué consiste la legalidad propia específica del derecho, de la moral, de la

a un ser. Y según sea compatible con el estado positivo —y lo sea verosímilmente sólo por el hecho de que éste garantiza su propio interés de clase— o por motivos semejantes rechace al estado positivo, en el primer caso el estado en general habrá de convertirse en la expresión del ideal, en el segundo caso es la sociedad en general la que se convierte en expresión del ideal y viceversa; en el primer caso, la sociedad se convierte en la negación del ideal y en el segundo caso, el estado. Dicho con otras palabras: el estado y la sociedad se convierten, de acuerdo con el punto de vista del sociólogo, en expresión del bien social o del mal social. De este modo se aclara también lo que se contrapone, en cuanto "efectividad", en cuanto "realidad" o "ser" a un ideal o a un deber, y en cuanto pura negación de un deber es a su vez únicamente un deber; toda la oposición entre efectividad e idea —y ésta es la forma en que se presenta la oposición entre estado y sociedad— es únicamente la *oposición entre dos postulados ético-políticos contrapuestos entre sí*. Y éste es además el único sentido en que precisamente se puede hablar sólo de una pura "oposición" (a diferencia de una

religión, que forman parte de la superestructura ideológica? ¡En la normatividad! Es la legalidad basada en el deber a diferencia de la basada en la causa. ¡Esta última, reservada a la esfera de la "estructura"; y, así, sólo queda para el concepto normativo de estado precisamente la esfera de la superestructura ideológica! ¡Si se toma en cuenta este dualismo radical entre la teoría causal de la "sociedad" real y el concepto dotado de su propia legalidad (o sea, normativo) del estado ideológico (concepto normativo), idéntico al ordenamiento jurídico o que constituye no obstante una modificación del derecho, no puede dejar de seguir siendo de algún modo incomprensible la afirmación adleriana de la "unidad sociológica entre el estado y la sociedad" como contenido específico del marxismo! La definición engelsiana del concepto de estado parece dirigirse ciertamente de una manera completa a las relaciones *reales*. Pero desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia resulta precisamente como inadmisible la confusión de elementos de la "superestructura" con los de la "estructura". La "organización" para "conservar las condiciones de producción" es, en cuanto ordenamiento específico, en cuanto ordenamiento u organización —o sea, considerada en su propia legalidad específica—, un sistema de normas. Si se le interroga acerca de su finalidad o de su actividad, ya no es este "ordenamiento" u "organización" en su propia ideología —y únicamente en su propia legalidad ésta da el sentido específico, que llamamos "estado"— sino es el proceso psíquico, se desenvuelve completamente en la estructura, del pensar, del sentir y del querer de esta ideología. ¡No es que se deba negar ni por sueño la acción —sostenida por Engels— del pensar, del querer o del sentir de esta ideología! Sólo que no se puede confundir la ideología, dotada precisamente de legalidad propia, y que forma parte únicamente de la "superestructura", con el curso, determinado causalmente, del proceso psíquico de la voluntad y de la acción, que forma parte de la "estructura"!

"contradicción" lógica entre juicios referentes al ser). (El así llamado "antagonismo" de fuerzas que actúan en direcciones opuestas no es propiamente una "oposición", sino que es —en sentido puramente física— siempre una acción conjunta; la presentación como "oposición", que por lo demás sólo se verifica en el caso de "fuerzas *sociales*", es ya una transposición a lo normativo; las "fuerzas" que actúan en diversas direcciones se convierten en contenidos de postulados ético-políticos, y sólo de este modo se establece la "oposición" específica.) La "ciencia natural" a la que se hace intervenir para indagar las relaciones causales de esta "efectividad", no es por tanto más que un derecho natural disfrazado.

La "naturaleza" con la que se identifica la sociedad que representa lo que socialmente es el bien sólo es la *naturaleza* del hombre. Dentro de los límites en que se considera a esta última como el bien en sí, se cree obligatorio negar el ordenamiento *constrictivo* del estado, del que sólo proviene el mal, y obligatorio regresar del nexo constituido por el estado a la "naturaleza", a la libertad: la "sociedad" sin estado, el *"ordre naturel"*, el ordenamiento sin constricción, que corresponde a la "verdadera" naturaleza del hombre.

Se trata, en el fondo, del mismo método sociológico, que utilizó San Agustín, cuando contrapuso el estado, la organización de la felicidad terrenal, en cuanto *civitas diaboli* y comunidad del mal, a una comunidad del bien, a la *civitas dei*, cuya realización terrenal, según él, es la Iglesia (en el siglo XIX habría dicho la "sociedad"); o cuando ciertos exponentes del derecho natural [consideran] la sociedad sin estado, o sea la preestatal, como un infierno de lobos que se matan entre sí, mientras alaban al estado como salvación de este infierno; mientras, por otra parte, otros exponentes del derecho natural marcan, a su vez, esta sociedad preestatal precisamente como una condición paradisiaca de libertad del hombre buena en sí misma, y al estado como infierno de esclavitud, como causa del mal, no como defensa contra la maldad del hombre, sino como su causa, y exigen la restauración de la condición paparadisiaca original. Precisamente en esta última dirección el derecho natural tiende tanto a la teoría ético-político liberal, como a la anarquista, que sólo se distinguen entre sí por el grado de coherencia; cuando, por ejemplo, Humboldt distingue la sociedad, en cuanto libre juego de las fuerzas individuales que garantiza una armonía natural, del estado como un mal, y aunque sea como un "mal necesario", o bien, Proudhon separa el estado, un mal que debe ser superado fundamentalmente, ya que es un *gouvernement* que no ejerce más que la opresión, de la *société* que representa las

libres fuerzas económicas, y que sólo sigue existiendo después de la abolición del estado. El tan elogiado descubrimiento del concepto de sociedad por parte de Hegel y de su discípulo Lorenz von Stein y la contraposición, tan apreciada por ambos, entre estado y sociedad es, en esencia, únicamente la exposición que se presenta con un ropaje dialéctico de una teoría política antiliberal, antianarquista. A partir de la admisión, ya aceptada por el derecho natural de tendencia hobbesiana, de que el hombre desligado de todo estado es un mero egoísta, Hegel y Stein consideran la sociedad como la manifestación del "egoísmo económico que se ha desarrollado libremente", como señala agudamente un escritor marxista —obviamente no sin poder añadir: "de la economía capitalista y del espíritu burgués".[17] Y ya que Hegel y Stein identifican —precisamente como lo había hecho Hobbes— la libertad del no-estado con las tendencias amorales, egoísta-individualistas, para ellos el estado se convierte —precisamente como en Hobbes— en la manifestación del principio ético del solidarismo y del universalismo. En este sentido, el estado es "la efectividad de la idea ética" o, según Stein, el principo del estado es el del interés general, y el principio de la sociedad es el interés individual.[18]

Se trata, en términos absolutos, de la misma oposición entre el bien y el mal, el egoísmo y el altruismo, el interés individual y el solidario, que, en la teoría del marxismo, se expresa con los conceptos de estado y sociedad. Marx toma en particular de Hegel la intuición de una oposición dialéctica entre estado y sociedad. Esto es puesto de relieve con la máxima acentuación también por parte del marxismo y recientemente por Cunow en particular,[19] quien afirma: "como Hegel, también Marx distingue entre sociedad y estado, pero señala de una manera todavía más aguda sus rasgos antagónicos".

Más aun, sostiene directamente que en esta distinción se basa toda la teoría marxiana de la sociedad.[20] Según lo que puede

[17] M. Adler, *op. cit.*, pp. 37-38.

[18] Cf. M. Adler, *op. cit.*, p. 48.

[19] H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, vol. I, [Berlín, Buchhandlung Vorwärts], 1920, pp. 245 y *ss.*

[20] Max Adler niega —en contradicción con otros marxistas— no sólo el hecho de que desde el punto de vista marxista existe una *distinción* entre los conceptos de estado y sociedad, sino que pone también en duda cualquier *oposición* entre *estado y sociedad.* Dice: "para los marxistas, sociedad y estado no son dos cosas diversas, y en particular, no se *oponen* recíprocamente" (M. Adler, *op. cit.*, p. 33). No obstante esto, admite que subsiste una "contradicción" entre las "fuerzas productivas sociales" —o sea, la sociedad, en sentido marxista— y las "formas de su utilización

deducirse de observaciones ocasionales de sus trabajos juveniles; al principio Marx pudo atribuirle directamente a la oposición entre

protegidas por medio del ordenamiento estatal", y en consecuencia, el ordenamiento jurídico del estado; y no puede dejarse de admitir esta "contradicción", esta oposición, a no ser que se quiera negar la definición conceptual engelsiana del estado, orientada precisamente hacia esta oposición entre estado y sociedad. O no se trata tal vez de una forma precisa de la oposición, misteriosamente puesta en duda por Adler, cuando Engels dice que el estado no es de hecho, como sostienen los ideólogos burgueses, la realidad de la idea ética, sino más bien "la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar". Por esto es necesaria una potencia que tenga por objeto "atenuar" estos antagonismos, este "conflicto"; "y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el estado" (F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas* cit., III, p. 344). Engels, al decir que es un poder "que se divorcia" de la sociedad, no se refiere a la *teoría* burguesa del estado, a la idea burguesa del estado, sino más bien al estado mismo. Y en otro pasaje: "En el estado toma cuerpo ante nosotros el primer poder ideológico sobre los hombres. La sociedad se crea un órgano para la defensa de sus intereses comunes frente a los ataques de dentro y de fuera." (¡Obviamente el estado no ha sido nunca esto; sólo una teoría burguesa afirma esto falsamente del mismo!) "Este órgano es el poder del estado. Pero, apenas creado, este órgano se independiza de la sociedad, tanto más cuanto más se va convirtiendo en órgano de una determinada clase y más directamente impone el dominio de esta clase" (F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, cit., III, p. 390; citado por el mismo Adler, *op. cit.*, p. 53). Aquí se pone al descubierto, sin embargo, de una manera suficientemente clara, un concepto de sociedad que *no* comprende el de estado, y la afirmación de la oposición entre la una y el otro. A pesar de que no se dice explícitamente, se trasluce sin embargo en todos los discursos el hecho de que la oposición, que Engels descubre entre estado y sociedad, es en el fondo la oposición de la clase dominante —cuya organización es el estado— con la clase dominada, que representa la sociedad, hasta que es superada la oposición de clase. Aunque el mismo Adler reproduce las expresiones de Engels citadas en último lugar afirma no obstante que la teoría marxista no conoce oposición alguna entre el estado y la sociedad. Y es necesario, por consiguiente, seguir la explicitación más detallada de este concepto de Max Adler, para reconocerla como una cadena de contradicciones. Éste dice: "En la concepción marxista se supera la oposición entre estado y sociedad. Esta superación, que consideramos un concepto principal de la concepción sociológica fundamental del marxismo, no se lleva a cabo en el sentido de que este carácter opositivo es negado completamente" (la oposición es superada, sin embargo, y además, es negada explícitamente por M. Adler, *op. cit.*, p. 33, pero no es negada, sin embargo, "completamente"), "sino más bien en el sentido de que es asumida y explicada, por el contrario, como *realidad*, mas no como una antítesis [*Antithetik*] del concepto sino como el reflejo

estado y sociedad el mismo significado que Hegel. También en Marx la "sociedad" civil-burguesa se presenta, en particular, como

histórico-psicológico" (se debería pensar: como simple apariencia, pero no:) *"de un antagonismo real de las fuerzas sociales"* (M. Adler, *op. cit.*, p. 50). Pero, ¿Hegel y Lorenz von Stein pensaron, con su oposición entre estado y sociedad, en algo distinto del antagonismo real de las fuerzas sociales orientadas de una manera individualista —egoísta y dirigida de una manera universalista— altruista? ¿Pero qué dice Adler? "Así, también aquí, el contraste hegeliano entre los conceptos de sociedad y estado se presenta *por una parte como una apariencia puramente ideológica*" (a este "por una parte" no le sigue propiamente ningún "por otra parte" y en cambio le sigue la completa negación de la primera fase), *"por otra parte se pone al desnudo sin embargo el núcleo real de este carácter de oposición* en la legalidad del proceso social mismo". Una "superación muy extraña que consiste en el hecho de que se pone al desnudo el núcleo real de este carácter de oposición. Y entonces, ¿por qué degradar este carácter de oposición en cuanto "apariencia puramente ideológica", si tiene no obstante un "núcleo real"? No puede maravillarnos ulteriormente el hecho de que Adler —después de haber declarado solemnemente que no existe de hecho para los marxistas una oposición entre estado y sociedad— plantea el problema: Pero, ¿de dónde se deriva la contrariedad de esta forma de socialización que conduce a una separación entre estado y sociedad?" Así pues, ¿el estado y la sociedad se separan? Pero la sorprendente respuesta que da Adler a su problema suena así: "En toda socialización se forma una cierta organización, que tiene por objeto conservar y defender esta forma de vida de los hombres unificados en ella. Esta organización, con sus portadores, constituye el 'gobierno', el 'estado' de esta forma social." El estado es, por consiguiente, sólo una función determinada de la sociedad, su función destinada a la autoconservación. El "estado" es un mecanismo de defensa de la sociedad y no la sociedad misma. Adler afirma extrañamente: "Mientras la configuración real de la socialización no oculte en sí oposiciones económicas —como, por ejemplo, en las más o menos legendarias formas de vida del comunismo originario— la forma de conciencia de esta vida concuerda con su contenido, 'estado' y sociedad coinciden" [M. Adler, *op. cit.*, p. 52]. ¿Cómo puede el "estado", que es un simple mecanismo de defensa, coincidir con toda la sociedad? ¿Por qué esta institución defensiva debería ser *la forma de conciencia de toda la vida global* de los hombres unificados en la *sociedad* (garantizada por una determinada institución defensiva)? Y, ante todo: este comunismo "legendario" de los orígenes, que es un factor importante dentro de la teoría engelsiana del estado (cf. *infra*, inciso 10, pp. 257 y *ss.*), es presentado por Engels precisamente como un ejemplo de sociedad *sin estado;* sólo después de la disolución de esta forma social nace, sin embargo, el "estado", cuya esencia hasta el mismo Adler define como dominio de clase. Si dentro del comunismo original el estado coincide con la sociedad, también la sociedad comunista del futuro coincidirá con el "estado". Pero este "estado" obviamente no es el estado de la teoría marxista, ya que así como nace precisamente *después* del comunismo original, así debe "extinguirse" *antes* del comunismo futuro. ¡Y Adler no podría nunca decir de este estado que es idéntico a la sociedad precisamente porque dice

manifestación de los intereses individuales de carácter egoísta, en tanto que el estado perfecto es en cierto modo una oposición a

de manera inmediata que este estado entra en oposición con la sociedad después de la formación de los antagonismos de clase! "Pero en esta misma organización ya existen los gérmenes que tienden a superar esta identidad (de estado y sociedad), en cuanto que la plenitud de poder, que les concede a los distintos hombres, coloca fácilmente a éstos en condiciones de explotar su posición ciertamente en nombre de toda la sociedad, aunque en realidad, para su propio beneficio." Este dato de hecho es —entre paréntesis— el contexto y la base del "divorcio", descrito por Engels, del estado con la sociedad. "La forma social se convierte de este modo en un medio *contra* la *sociedad* [*Gesellschaftlicheit*] misma y crea en su interior *oposiciones,* que no pueden dejar de *romper* la *identidad* original de los conceptos de comunidad, derecho y estado." En otras palabras: el "estado" se pone *contra* la sociedad. Es un dato de hecho que la teoría marxista no sólo no niega, sino más bien afirma únicamente conocer correctamente. ¡El estado "real" está en oposición con la sociedad "real", en tanto que la ideología "burguesa" *niega* esta oposición! El marxismo, por consiguiente —en cuanto teoría "sociológica"— no sólo no supera la oposición entre estado y sociedad, sino la pone únicamente de manifiesto por primera vez de una manera correcta. ¡Aunque la teoría del burgués Hegel ya había puesto de manifiesto esta oposición! Dentro de estos límites, Max Adler —¡que declara superada por el marxismo la oposición entre estado y sociedad!— le concede a esta oposición un núcleo correcto. "El núcleo correcto de la teoría hegeliana de la contradicción entre estado y sociedad es en consecuencia, aquel por el que se presenta aquí una oposición real en el interior de las relaciones sociales de la vida..." [p. 55]. Pero, ¿qué hay de falso en la teoría hegeliana de la oposición entre estado y sociedad? Adler se remite aquí a las expresiones de Marx "que, de una manera extremadamente clarificadora, descubren el carácter aparente de la oposición hegeliana, según la cual el estado es lo general; la sociedad es lo privado, el elemento egoísta" [p. 56]. Se trata de poner al desnudo la "mistificación burguesa", por medio de la cual se hace pasar por interés solidario lo que es sólo un interés egoísta de clase. El estado no es, como dice Hegel, la organización de los intereses solidarios, sino de los intereses egoístas de clase de la clase dominante. Pero, ¿por qué este estado real, al que la teoría marxista le arrancó la máscara falsa, está en oposición —y, además, se reconoce la existencia de una oposición real? Se trata de la "sociedad" a la que se contrapone el "estado" y de la que se divorcia, según Engels. Pero, ¿qué es esta "sociedad"? De acuerdo con su idea, esta "sociedad" es el principio de la solidaridad, y está representada por la clase dominante, oprimida, con cuya liberación —para citar los escritos juveniles de Marx, a los que se refiere Max Adler— es liberada precisamente la sociedad misma; o como diría Marx es el "estamento", que vale para todos los estamentos de la sociedad, "una esfera social que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales" (cf. *infra,* inciso 6, p. 221). Es la "sociedad" de la que Max Adler dice que no es de hecho "el reino del egoísmo y del interés puramente individual", y que más bien toda nueva creación estatal recibe "su consagración más elevada precisamente desde

relación con esto: "El estado político acabado es, por su esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su vida material. To-

el punto de vista de la sociedad". De cualquier modo, esto valdría únicamente para los tiempos de la revolución, en que "no se hablaría ya de una contradicción entre estado y sociedad" y en que se volvería fulmíneamente claro "que estado y sociedad son precisamente una misma cosa". ¿También en la revolución proletaria, que se lleva a cabo bajo la consigna de que el estado es sólo un dominio de clase? Este conocimiento sociológico —reservado sólo a los instantes revolucionarios— debe desaparecer, desgraciadamente, después de "que se enfríe el entusiasmo revolucionario". Se debería pensar: porque la verdad debe verse sólo dentro de este entusiasmo. No; porque después "el color propio de la realidad" se vuelve nuevamente visible: "Sólo cuando, después de que se enfríe el entusiasmo revolucionario, se vuelve visible el color propio de la realidad, en cuanto se pone de manifiesto, precisamente, que *no todas las formas y relaciones de la socialización han encontrado cabida en la forma estatal,* sino sólo aquellas en cuya defensa particular tuvieron un interés vital los portadores de la revolución, se produce una vez más una escisión de los conceptos de estado y sociedad" [pp. 59-60]. Pero con todo derecho, ya que una gran parte de la sociedad queda fuera del estado. La asunción, según la cual el estado y la sociedad son idénticos, aparece solamente como un error cometido por el "entusiasmo revolucionario". ¡Ah no! Esta escisión seguirá existiendo "mientras no se haya alcanzado un punto de vista a partir del cual se descifre esta escisión precisamente como apariencia solamente, provocada porque el *concepto de estado* carente en sí de contradicciones, es aplicado a un contenido, que, en su carácter contradictorio interno, es totalmente inadecuado, y hasta *debe contradecirlo directamente*: es aplicado, en otras palabras, a la realidad social dividida en clases". [p. 60]. No cree uno a sus propios ojos. Ya que muchas relaciones sociales no constituyen un contenido del ordenamiento estatal, los conceptos de estado y sociedad no pueden dejar de separarse. ¿Puede haber un punto de vista a partir del cual esta escisión deba "descifrarse" como "apariencia"? Esta escisión debe llevarse a cabo por el hecho de que el concepto de estado es aplicado a la realidad dividida en clases. Pero, ¿dónde y cuándo se ha cumplido esto? ¿Quién —a excepción de Max Adler— ha afirmado que el estado y la sociedad (dividida en clases) son idénticos? Pero, ¿qué otra cosa podría significar la aplicación del concepto de estado a la sociedad? Y el resultado: "Así, pues, para el punto de vista marxista, o sea, sociológico, el estado es sólo una forma ideológica de una estructura social, que se manifiesta en ésta, pero que debe buscarse primero en su esencialidad y que después del descubrimiento de la misma, se manifiesta como forma demasiado restringida" [*ibid*]. —Prescindiendo de todas las demás oscuridades de esta definición— ¿es éste el estado que es idéntico a la sociedad, o bien, es el estado del "concepto marxista de estado" cuyo elemento esencial es, como declara Max Adler, el hecho de que constituye un "dominio de clase", una "forma de opresión"? (*op. cit.*, p. 81). ¿Se trata de una "simple" ideología o de una realidad?, ¿la sociedad y el dominio de clase son una misma cosa?, ¿por qué esta "forma" es demasiado estrecha?

das las premisas de esta vida *egoísta* permanecen en pie *al marg* *de la esfera del estado,* en la *sociedad* civil [...]."[21]

Posteriormente, la terminología simplemente se trastocó algún modo, como en la teoría anarquista de Proudhon y en liberal de Humboldt. El estado se convierte en expresión de u principio amoral, del interés egoísta de clase, y la sociedad se co vierte en la expresión de la solidaridad ética de todos. El "estado —esta *civitas diaboli*— debe por lo tanto, ser superada, debe "e tinguirse" y debe ceder su lugar a una "sociedad" sin clases y si estado, a una *civitas dei.* Entre la concepción de San Agustín y l del marxismo existe sólo la diferencia de que aquél traslada, pru dentemente, su ideal al más allá, en tanto que este lo restringe a más acá gracias a una ley de desarrollo causal. Las páginas siguien tes mostrarán esto en sus detalles.[22]

Esta confusión surge del hecho de que Adler asume en cada fase lo conceptos de estado y sociedad con un significado diverso. Ora es e estado positivo, ora un estado ideal, ora el estado en cuanto ordena miento jurídico, ora una teoría del estado, ora el estado como medi específico, ora los efectos psíquicos de la ideología del estado, etc. Adle me reprocha ocasionalmente que no pongo ninguna atención en la "diná mica de los conceptos marxistas". Confieso que no he comprendido *est* dinámica y que la considero como una confusión conceptual, aun cuand se le llame "dialéctica".

[21] K. Marx, *La cuestión judía,* en K. Marx-F. Engels, *La sagrada fa milia y otros escritos filosóficos de la primera época,* México, Grijalbo 1967, p. 23; y cf. H. Cunow, *op. cit.,* p. 252.

[22] Cf., además, Friedrich Lenz, *Staat und Marxismus,* 1921, pp. 90 139, 165; y L. Mises, *Nation, Staat und Wirtschaft,* [Viena, Manz], 1919 p. 171.

I. EL MANIFIESTO COMUNISTA *

4. EL ESTADO DE CLASE PROLETARIO COMO FIN PROVISIONAL DE LA REVOLUCIÓN SOCIALISTA

Hasta hace poco tiempo era una opinión teórica general el hecho de que el socialismo se distinguía del anarquismo a causa de la posición de principio con respecto al estado. Mientras el primero basaba su ordenamiento social en una especie cualquiera de constricción jurídica, el segundo rechazaba por principio toda constricción jurídica de este género.[1] Si el primero ponía en primer plano el principio de la igualdad, el segundo el de la libertad. No obstante, ya el *Manifiesto* comunista de Marx y Engels, fundamento teórico de socialismo moderno —tal como es presentado por la socialdemocracia internacional—, no autoriza asolutamente esta distinción entre las dos teorías políticas. Semejante distinción presupone ante todo la delimitación clara del concepto de *estado,* en cuanto *ordenamiento constrictivo,* con respecto al de una *sociedad* libre de constricciones. Ya es muy significativo que el *Manifiesto* comunista —y junto con él toda la literatura socialista— se incline a borrar esta línea limítrofe entre el estado y la sociedad (en el sentido más limitado) precisamente cuando se habla del *estado del futuro,* o sea del estado que debe erigirse por medio de la revolución proletaria. Muchas veces se habla de "sociedad" y de "funciones sociales" cuando se alude claramente al "estado" y a funciones "estatales", o sea, a un ordenamiento constrictivo: así, por ejemplo, cuando se dice que en lugar de la "educación doméstica" debe ponerse la "social" [p. 126]. Y, del mismo modo, el *Manifiesto* comunista utiliza ocasionalmente, el concepto de "nación" en lugar del de "estado" como cuando se dice que el proletariado debe "elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación" [p. 126] a través de la conquista del poder

* [En el presente capítulo, Kelsen cita siempre los pasajes del *Manifiesto del partido comunista* sin dar ninguna indicación al respecto. Por nuestra cuenta, hemos buscado los lugares citados y hemos indicado las páginas —directamente en el texto entre corchetes —refiriéndonos a la versión contenida en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., I, pp. 110-140.]

[1] Cf., por ejemplo, B. Diehl, *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus,* 2a. edición, 1911, pp. 6, 173.

político. La organización a la que se refieren estas expresiones del *Manifiesto* —como se demostrará igualmente— es todavía, precisamente en el sentido del *Manifiesto,* absolutamente un ordenamiento constrictivo. En esta tendencia a hablar más gustosamente de "sociedad" que de "estado",[2] se pone de manifiesto ante todo una cierta idiosincrasia contra un término, que se quisiera reservar completa y únicamente para la *civitas diaboli* del estado de los explotadores.

La conquista del poder político o estatal por parte del proletariado, y la constitución de un estado en el que la clase anteriormente dominada tiene la hegemonía [*Führung*], se señala empero sin lugar a duda como el fin del movimiento proletario. Sólo como un fin en cierto modo *provisional.* El *Manifiesto* comunista dice explícitamente, siempre que habla de él, que sólo "el objetivo *inmediato* de los comunistas" [p. 122] es igual al de los demás partidos proletarios, o sea, la conquista del poder político; que el proletariado sólo debe *"en primer lugar* conquistar el poder político" [p. 127], que "el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante" [p. 128]. Más adelante se deberá volver sobre qué cosa significa el paso inmediato o el último paso. De cualquier modo, el *Manifiesto,* no deja duda respecto al hecho de que este *primer* paso conduce a un *estado.*

El camino para llegar a este fin provisional es la lucha de clase. "Mas toda lucha de clases es una lucha política" [p. 119], dice el *Manifiesto,* o sea, es no obstante una lucha por el dominio del estado. Y no se puede poner seriamente en duda el hecho de que esta lucha, en el sentido del *Manifiesto* comunista, no se debe llevar a cabo con los medios pacíficos, sino *de una manera revolucionaria,* o sea, con el *uso de la violencia.*

"Al esbozar las fases más generales del desarrollo del proletariado, hemos seguido el curso de la guerra civil más o menos oculta que se desarrolla en el seno de la sociedad existente, hasta el momento en que se transforma en una revolución abierta, y el proletariado, derrocando por la violencia a la burguesía, implanta su dominación" [p. 121].

En la parte dedicada a la conformación crítica con la literatura socialista y comunista, el *Manifiesto* se opone conscientemente a estos sistemas comunistas y socialistas, que "repudian" "toda ac-

[2] Esta tendencia se pone de manifiesto también en el uso lingüístico de la palabra "socialización". Lo que debe entenderse por lo general —aunque no siempre— por "socialización" de la empresa exigida por la socialdemocracia, es únicamente una estatización, o sea, que la relación con el estado sea inmediata o bien poco mediata.

ción política, y en particular, toda acción revolucionaria" y se proponen "alcanzar su objetivo por medio de medios pacíficos" con "la fuerza del ejemplo" [pp. 137-138]. Y con las violentas palabras finales del *Manifiesto,* los comunistas declaran abiertamente y sin ambages "que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista" [p. 140].[3]

[3] El significado de la palabra "revolución" y "revolucionario" oscila de cualquier modo de una manera extraordinaria; no sólo en la literatura socialista en general, sino también en el uso lingüístico del propio *Manifiesto comunista.* Si en los pasajes citados más arriba revolución es equivalente a trastocamiento violento y si en la literatura reciente, "revolucionario" se usa en un sentido que confirma positivamente un valor, en oposición a reaccionario, en el *Manifiesto* comunista, se encuentra con un significado completamente diverso del político, precisamente con un significado evaluatorio. Por ejemplo, cuando se dice que "la burguesía desempeñó... un papel altamente revolucionario" [p. 113] y que "no puede existir sino a condición de "revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales" [p. 114]. Aquí parece que está en juego un concepto de revolución sobre todo económico. Sin embargo, toda revolución que es específica de la burguesía se caracteriza como un mal: "Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores" [p. 114]. Se debe poner fin claramente a esta situación revolucionaria por el hecho de que el proletariado —que, de todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía es la única "clase verdaderamente revolucionaria" [p. 120] realiza el socialismo. De este modo, precisamente, una revolución se contrapone a otra revolución, la revolución del proletariado a la revolución de la burguesía. De todos modos, según el punto de vista del *Manifiesto* comunista, Alemania se halla en vísperas de una revolución burguesa" [p. 140], de una revolución burguesa contra... la burguesía, porque una revolución sólo puede estar dirigida claramente contra la clase dominante. Sería propiamente una revolución de la burguesía contra sí misma. Ya que los estamentos medios que se encuentran en medio de la burguesía y el proletariado y que decaen y desaparecen a causa de la "gran industria", "luchan" en realidad contra la burguesía "para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios", "no son, pues, revolucionarios, sino conservadores. Más todavía, son reaccionarios, ya que pretenden volver atrás la rueda de la Historia" [p. 120]. Sin embargo también pueden ser revolucionarios: "Son revolucionarios únicamente por cuanto tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así no sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, por cuanto abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado." Es comprensible que los estamentos medios luchen contra el gran capital por su existencia como tales estamentos medios. Pero no es del todo comprensible que éstos, cuyos

El estado que constituye el fin inmediato de la revolución proletaria se caracteriza repetidas veces de una manera clara en el *Manifiesto* comunista. Se opone conscientemente ante todo al estado del ordenamiento burgués de la sociedad, al "estado representativo moderno", en el que la burguesía posee la "hegemonía exclusiva del poder político". "El gobierno del estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa" [p. 113]. También el ordenamiento constrictivo que desaloja el estado de la burguesía es un dominio de clase; sólo que en lugar de la burguesía, se presenta el proletariado como clase dominante.

"El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado [p. 122].[4]

intereses están contrapuestos a los del proletariado, preparen una revolución proletaria contra la burguesía y al mismo tiempo pretendan volver atrás —de manera reaccionaria— la rueda de la historia, sobre todo si se piensa en los campesinos. En un escrito ingenioso, *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich* [Munich, Hugo Bruckmann], 1920 Fritz Gerlich trata de demostrar el carácter religioso-quiliástico del socialismo comunista. Pone de relieve el papel redentor que desempeña el "proletariado" en la ideología socialista. De una manera muy pertinente llama la atención sobre la afirmación específica del sentimiento en que se presentan las palabras "revolución" y "revolucionario". "Éstas sustituyeron precisamente el concepto de la iluminación religiosa y del que está iluminado religiosamente, de acuerdo con la analogía de los 'santos' de la gran revolución inglesa. La 'revolución' es una fuerza mística, una condición del alma extática, o sea, sublime [. . .] o sea, el éxtasis es la condición del alma a partir de la cual debe formarse el tiempo nuevo, para este proletariado revolucionario y, en general, todos los que piensan como revolucionarios, están a la vanguardia de todos los demás hombres. No saben ni siquiera los que lo crean y por otra parte no es posible descubrir qué cosa es el pensamiento revolucionario, desde el punto de vista de su contenido. Es precisamente el éxtasis, en el que fluye la iluminación. El que participa en él, posee también una parte de la fuerza redentora, que se deriva del desarrollo natural del proletariado-redentor. Y está autorizado, por tanto, para la dictadura" (F. Gerlich, *op. cit.*, p. 34). Sobre esto véase también mi recensión de tal escrito en *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, vol. IX (1920) fascículos 2-3, pp. 422 y *ss.*

[4] La "formación" de la clase del proletariado no puede constituir el objeto inmediato de los comunistas, porque la formación de esta clase se define repetidas veces, en el *Manifiesto* comunista, como un hecho acabado y como la condición previa de la revolución proletaria. Se pone en evidencia aquí la distinción entre el concepto económico y el político de clase. El primero, una abstracción, el conjunto de todos los hombres de

"Como ya hemos visto arriba, el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la *conquista de la democracia.* El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas" [pp. 128-129].

El carácter constrictivo del nuevo ordenamiento social está fuera de toda duda, ya que entre las primeras medidas del proletariado victorioso debe contarse la "obligación de trabajar para todos" [p. 129].

El *Manifiesto* comunista sostiene la distinción del estado de clase proletario con respecto al estado burgués de la manera más firme: "Mas, por cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional, aunque de ninguna manera en sentido burgués" [p. 127].

Sería comprensible que con esto —como puede concluirse a partir de la referencia— sólo se alude al retorno del momento nacional en el estado de clase proletario. Pero el concepto de nación utilizado aquí coincide completamente con el de estado. Pero no es realmente comprensible en qué debe consistir precisamente la distinción de los dos estados, si lo que está en discusión es el elemento de dominio nacional, o sea, estatal, en la medida en que es un elemento de dominio el que se arroga un carácter universal. Según el *Manifiesto* comunista, tanto el estado proletario como el estado burgués representan un domino de clase. Lo que debe distinguir éste de aquél puede ser sólo la circunstancia de que la clase que domina *políticamente* no es la clase que domina *económicamente,* no es la clase explotadora. Con esto no se ha dicho todavía, sin embargo, que en un estado proletario en general no habrá ninguna explotación. Con la conquista del poder político por parte del proletariado no se ha superado de hecho todavía el capitalismo. Mientras el poder político pasa a poder del proletariado con un sólo golpe revolucionario, la disolución del capitalismo es un proceso que dura un periodo más largo. El *Manifiesto* afirma explícitamente que el proletariado utilizará su poder político para ir arrancando "gradualmente" a la burguesía todo el capital y que sólo *"en el curso del desarrollo,* desaparecerán las diferencias de

la misma condición económica; el segundo, un postulado, una organización política. A esta última se puede referir de algún modo el objetivo inmediato de los comunistas citado en el texto.

clase y toda la producción se concentrará en manos de los individuos asociados" [p. 129]. A pesar del dominio político del proletariado, la burguesía seguirá existiendo durante cierto tiempo como clase explotadora, el proletariado es por cierto la clase que domina políticamente pero seguirá siendo la clase económicamente explotada, o sea la clase económicamente dominada a pesar de que la situación debe ir desapareciendo cada vez más. No es posible deducir del *Manifiesto* comunista ninguna conclusión con respecto al hecho de cuánto tiempo puede durar la transición. Si se observan las medidas, en parte muy suaves, que propone para el periodo siguiente a la conquista del poder político por parte del proletariado en los "países más avanzados", se podría considerar la transformación del capitalismo en el estado proletario como un proceso muy largo y complicado.[5]

No parece, por lo tanto, que Marx y Engels hayan considerado, en el *Manifiesto* comunista, la superación de las oposiciones de clase como el efecto inmediato de estas medidas del socialismo de estado. A pesar de que en él se dice que las diferencias de clase desaparecerán "en el curso del desarrollo", sin embargo Marx y Engels consideraron necesario declarar, en el "Prefacio" a la nueva edición del *Manifiesto* comunista aparecida en 1872, que el *Manifiesto* había "envejecido en algunos de sus puntos" [p. 100]. "La Comuna [de 1871] ha demostrado,[6] sobre todo, que "la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del estado tal y como está y *servirse de ella para sus propios fines*' " *(ibid.)* Obviamente no se declara "envejecido" el hecho de que el *Manifiesto* comunista haga que el proletariado tome posesión de la máquina estatal *en general*, sino más bien ante todo esto: que el proletariado pueda utilizar la máquina estatal simplemente para el establecimiento de la sociedad comunista. Ésta debería, por así decirlo, salirse fuera de sí misma, a partir de sus condiciones económicas.

Cuando Engels formula, en el segundo "Prefacio" al *Manifiesto* comunista (del 28 de junio de 1883), el concepto proveniente de Marx, según el cual la clase del proletariado, explotada y oprimida, no puede liberarse nunca de la clase burguesa que la explota y la oprime, sin liberar para siempre, al mismo tiempo, a

[5] Simplemente expropiación de la propiedad del suelo; impuestos fuertemente progresivos; abolición del derecho hereditario; confiscación de la propiedad, pero únicamente de los emigrantes y de los rebeldes; simple multiplicación de las fábricas nacionales, eliminación del trabajo de los niños, etcétera.

[6] Cf., infra, *inciso* 8, pp. 235 y *ss.*

toda la sociedad, de la explotación económica de la clase dominada por parte de la clase dominante, o sea, la *liberación económica* por medio de la *conquista del poder político.* La construcción de un estado de clase proletario muestra la imagen de un dominio político que no tiene como finalidad la explotación económica de la clase dominada por parte de la clase dominante, sino por el contrario, tiene como finalidad la de impedir permanentemente esta explotación.

5. LA SOCIEDAD COMUNISTA SIN ESTADO

El *Manifiesto* comunista cree, sin embargo, poder renunciar además al ordenamiento característico del estado. "Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder político perderá su carácter político" (según sus expresiones anteriores, el *Manifiesto,* para ser preciso, debería hablar de "estado" y no de "individuos asociados", ya que de acuerdo con sus declaraciones explícitas, la producción debe concentrarse en manos del estado), "el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase" [pp. 129-130]. Aquí, el estado o "poder político" se identifica con el dominio de clase. No deja de ser interesante comprobar en esto el hecho de que tal dominio de clase debe ser posible aun sin explotación económica, o más bien, directamente cuando tiene la función de eliminarlo. Debe ponerse en duda el hecho de que en este último caso se pueda hablar todavía de un dominio de *clase.* Más bien la burguesía es "dominada" u oprimida" por el proletariado victorioso no en el sentido en que la burguesía, por su parte, dominó y oprimió al proletariado. El proletariado impide únicamente, en cuanto es posible —y al principio ni siquiera por completo—, su propia opresión y el dominio ejercido sobre él mismo, ya que según el sentido de la concepción mate-

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID FC. DE DERECHO BIBLIOTECA

rialista de la historia, "dominación" y "opresión" deberían tener sólo el significado económico de la explotación. En el llamado estado de clase proletario, los restos de la burguesía —que se van fundiendo continuamente en un todo— no son sin embargo "dominados" de una manera distinta de como lo son los miembros del proletariado mismo. Las normas constrictivas —que pretenden impedir o disminuir, entre otras cosas y de una manera no exclusiva, la explotación— se dirigen contra *todos*. Pero mientras que en el estado de clase capitalista, la desigualdad económica, la explotación económica, se ocultan bajo las fórmulas de igualdad jurídica, en el estado de clase del proletariado a la igualdad formal le corresponde también la económica. Por lo menos éste es el objetivo específico de tal ordenamiento constrictivo. Si el ordenamiento estatal capitalista es un instrumento de "opresión" no lo es porque no les da a los proletarios ningún derecho político; lo es aunque haga esto último. Es un instrumento de opresión únicamente por el hecho de que un gran estrato de hombres es obligado a ser pobre, o es mantenido en una condición indigna de pobreza.[7]

[7] Max Adler no reconoce evidentemente esta distinción *material* entre el ordenamiento constrictivo capitalista y el proletario cuando se lanza contra mi afirmación de que el estado de los proletarios no es un dominio de clase, no es una organización opresora, ya que hace falta la diferenciación —tan característica del estado capitalista— entre dos clases: "Se combina aquí, una vez más, el método jurídico-formal con el sociológico. Si se considera simplemente el estado desde el punto de vista jurídico —como lo hace Kelsen—, o sea, como organización constrictiva, entonces ya no hay 'opresión' ni siquiera en el estado burgués. También en éste las normas constrictivas se dirigen contra todos; es más, esto es precisamente lo que constituye la hipocresía y la falsedad de ese sistema" (M. Adler, *op. cit.*, p. 105). Pero precisamente en el lugar censurado por Adler yo no hago valer ninguna consideración jurídica sino más bien "sociológica", ya que pongo mi atención en el contenido económico del ordenamiento constrictivo y compruebo, aquí, una igualdad económica y allá una desigualdad económica, a pesar de que me abstengo de pronunciar el juicio de valor: "hipocresía y falsedad", que en el primer caso es ciertamente eficaz desde un punto de vista ético, pero muy problemático desde un punto de vista "sociológico". Pero, ¿cómo funda Adler el hecho de que en el estado proletario se lleva a cabo la "opresión" de una clase por parte de otra? ¡Los burgueses de ese momento *se sienten* oprimidos por el ordenamiento jurídico del estado proletario en su "interés de explotación económica", o sea, por lo tanto, en el interés que consiste en "oprimir" a los demás, y en consecuencia lo *son* también! ¿Pero no es éste el peor formalismo? ¿El proletariado es "oprimido" tal vez porque —por desgracia, equivocadamente— se *siente* oprimido? ¿O no es tal vez el estado capitalista el opresor *efectivo* de los trabajadores? ¡Ciertamente, en el estado proletario hay algo que es "oprimido"! O sea, se oprime la "opresión" en sentido marxista: la explotación económica. ¿Ya no es extraño que se

No se puede hablar, por tanto, de la "opresión" de un cierto grupo; mucho menos de la opresión de la burguesía, que, en cuanto "clase" va desapareciendo sólo gradualmente, o más bien que —por lo menos durante cierto tiempo, o sea mientras se cuestiona todavía en cuanto clase en general— desempeña asimismo el papel de la explotadora, dentro de los límites en que puede continuar explotando al proletariado. El *Manifiesto* comunista no es precisamente exacto, por lo tanto, cuando define la condición posterior a la revolución victoriosa como "dominio de clase" del proletariado sobre la burguesía. Un *dominio de clase sin explotación económica no tiene sentido.* Un grupo de hombres no puede dominar en cuanto "clase" y al mismo tiempo ser dominado económicamente como clase. Si no se realizara la segunda cosa ya no existiría una "clase"; originariamente, la clase es precisamente un concepto *económico;* pero en la teoría *política* del marxismo adquiere un significado por completo distinto. La clase es el conjunto de los explotadores o de los explotados. Si en el estado que sigue al de la burguesía el dominio político se limita a eliminar o a reducir los privilegios económicos de un pequeño grupo, sin colocar en una situación económica o políticamente peor, dentro del estado, a tal o cual grupo de hombres, tal vez sigan existiendo restos de un viejo dominio de clase, heredados del ordenamiento primitivo de la sociedad, pero el ordenamiento constrictivo dirigido a su completa anulación ya no puede definirse como dominio de clase; de otra manera sucedería que por clase se entendiera el partido políticamente dominante. El estado proletario del *Manifiesto* comunista es la mejor demostración del hecho de que también el concepto de estado usado por Marx y Engels es independiente de la finalidad, que se persigue con el estado en cuanto medio específico de técnica social. Ya que este ordenamiento

deba defender la "opresión" que ejerce el estado proletario, como *superación* de la opresión y, en consecuencia, que se deba defender el estado proletario contra un marxista, que, sólo para darle a su insostenible *concepto* de estado la apariencia de sostenibilidad, echa por la borda el *estado* de los marxistas? Yo no afirmé nunca —como me atribuye, en cambio, Max Adler— que en el estado proletario "la oposición de clase desaparece inmediatamente". La alusión a la "historia del bolchevismo" debe rechazarse, porque el estado de los bolcheviques es, en realidad, una organización explícita de la "opresión", pero no es de hecho un estado proletariado en sentido marxista. Después de la desafortunada tentativa de llevar a la práctica el socialismo a través de la dictadura de un partido socialista que representaba una minoría evanescente, es un estado capitalista cuya opresión del proletariado se distingue de la conocida anteriormente sólo por el hecho de que se llaman "revolucionarios".

constrictivo no garantiza ningún dominio de clase dirigido a la explotación económica. Este "estado" de los proletarios de la teoría marxista no puede dejar de provocar, comprensiblemente, dificultades, cuando se identifica el concepto de estado con el de dominio de clase. Y ni aun la tentativa desesperada de declarar el dominio de clase como una relación distinta de la explotación económica libra de estas dificultades; y no puede hacerlo por el hecho de que Marx y Engels mismos —tratamos de exponer sus teorías— establecieron, en una definición de estado muy citada, una relación esencial de dominio de clase y explotación económica: el estado —dice Engels— es "[siempre] una organización de la correspondiente clase explotadora para mantener las condiciones exteriores de producción, y, por tanto, particularmente, para mantener por la fuerza a la clase explotada en las condiciones de opresión (la esclavitud, la servidumbre o el vasallaje y el trabajo asalariado)".[8]

He aquí —según Engels— *el* estado. Pero, ¿éste es también el estado de los proletarios?

Definir esto como una forma de "opresión" de una clase por parte de otra es, sin embargo, todavía más imposible allí donde la democracia es la forma estatal para el dominio a establecer a través de la revolución del proletariado. Sin duda ésta es, sin embargo, la opinión del *Manifiesto* comunista. "La elevación del proletariado a clase dominante" y "la conquista de la democracia" [p. 128] se definen —en su relación más estrecha— como el fin de la revolución obrera. Y esta teoría política es sólo la consecuencia de una condición previa fundamental, de la que parte el *Manifiesto* —y, junto con él, toda la literatura socialista basada en este documento—: la suposición de que el proletariado representa la clase explotada y oprimida por la burguesía, aunque, desde el punto de vista del número, la *inmensa mayoría.*[9] "Todos los

[8] [Falta, en el texto, la indicación relativa al lugar del que se tomó la cita; se trata, de todos modos, de F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., III, pp. 154-155.]

[9] H. Cunow, *op. cit.,* p. 329 está totalmente de acuerdo con esta afirmación: Marx y Engels suponen en el *Manifiesto* comunista "que el movimiento proletario avanza cada vez más rápidamente, que atrae hacia sí la gran masa de la población y *sólo después, cuando se haya convertido en la mayoría deciva,* llegará al punto de tomar posesión de la máquina estatal". "Si se lleva a cabo esto (el proletariado), no tendrá necesidad, después de la conquista del poder, de renunciar a la aplicación de formas democráticas de gobierno. Al contrario, la utilización de esas formas, a

movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría" [p. 121].

En la democracia, en la que se hace participar directa o indirectamente a todos los ciudadanos del estado en la formación de la voluntad del estado y en el ejercicio del dominio político, a través del derecho general e igual de elegir la representación popular, no puede manifestarse *políticamente* un dominio de clase en general, dentro de los límites en que *todos* —trabajadores y empresarios, ya sea los proletarios, ya sea la burguesía— tienen los mismos derechos desde el punto de vista político. Un dominio de clase *económico* sólo es posible si el partido, que cuenta con la mayoría en la representación popular —permaneciendo firme la igualdad política formal— hace posible una explotación a través del contenido del ordenamiento jurídico. Si no se cumple ni siquiera esto, no se puede hablar de un dominio de clase en general. Ya que desde el punto de vista político, en la democracia, un *partido* sólo puede consolidar su dominio con la mayoría, no es la *clase*, sino el *partido* del proletariado, quien conquista en la democracia el poder político. Si se parte del presupuesto de que el proletariado —con conciencia de clase— forma la mayoría de la población políticamente dotada de derechos, la forma estatal democrática le garantiza al partido de este proletariado el dominio, en cierta forma, sólo en el caso de que todo el proletariado esté organizado en un partido. Tan pronto como se divide en varios partidos, ninguno de los cuales tiene a su disposición la mayoría absoluta, la "conquista de la democracia" deja de ser de hecho un medio para fundar o mantener el dominio del proletariado. Dígase lo mismo, naturalmente, para el caso en el que el proletariado —como, por ejemplo, en los estados agrícolas, aunque algunas veces también en los estados altamente industrializados— no representa de hecho la mayoría de la población, o grandes partidos del proletariado no se unen con el partido socialista proletario. Se trata de una posibilidad que el *Manifiesto* comunista no parece tomar en cuenta, si bien el desarrollo efectivo de los estados en donde se llegó a la conquista del poder por parte del proletariado, haya encontrado precisamente estas relaciones.

Si en una democracia pura, en la que el partido proletario-socialista tiene el dominio de la mayoría, se eliminan los últimos

esta altura, sólo será útil par su dominio y lo legitimará ante todo el mundo".

rastros del capitalismo por el hecho de que la producción global está concentrada en manos del estado, que, además de esto, tiene también la dirección de la administración de la justicia y lleva a cabo —en el sentido del *Manifiesto*— una administración social y cultural muy amplia, el poder político no pierde de hecho su carácter político. El "carácter político del poder público" es, en el fondo, un pleonasmo. El poder público es *político* porque es un poder público o sea un ordenamiento constrictivo, y dentro de los límites en que lo es. La afirmación del *Manifiesto:* el poder público pierde su carácter político, debería significar lo mismo que el poder político deja de existir, en cuanto tal. *En un primer momento* no parece que el *Manifiesto* se proponga hacer esta afirmación, ya que sólo entiende el "poder político" en cuanto dominio de clase. En un primer momento, no se afirma que el poder político desaparecería, sino simplemente que perdería una propiedad determinada —tal vez ni siquiera esencial— o sea, el carácter de dominio de clase. La democracia del partido socialista no puede perder, sin embargo, este carácter, ya que, en cuanto democracia pura, no puede tenerlo nunca. En ella existe más bien durante algún tiempo la huella de una distinción de clase y de una explotación de la clase proletaria por parte de la burguesía, pero nunca un dominio de clase del proletariado sobre la burguesía en el sentido específico y únicamente posible, en que puede concebirse un dominio de clase. Cuando el *Manifiesto* comunista afirma esto, se sirve sólo de una terminología paradójica que debe explicarse a partir de la tendencia dialéctica a deducir de la tesis de un dominio de clase de la burguesía sobre el proletariado, la antítesis de un dominio de clase del proletariado sobre la burguesía.

En realidad el *Manifiesto* no considera, de hecho, que el poder público pierda únicamente el carácter de dominio de clase, sino que siga existiendo, sin embargo, en cuanto tal. Porque las palabras finales del capítulo decisivo suenan así: "En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada una será la condición del libre desenvolvimiento de todos" [p. 130]. Con esto debe haberse respondido también a la pregunta acerca de la segunda y última etapa del desarrollo socialista, acerca de la situación que seguirá o deberá seguir a la democracia del partido proletario, que deberá establecerse sólo en un primer momento y como primera etapa. Esta respuesta es más bien poco clara. Una "asociación" puede significar diversas cosas. También el estado es una forma de asociación humana; y el libre desenvol-

vimiento de cada uno no es algo distinto del libre desenvolvimiento de todos. Si se puede concluir algo sobre el carácter de esta asociación está dado por el hecho de la doble afirmación de la fase de la libertad: una asociación *libre* en oposición con un ordenamiento *constrictivo,* con una organización de dominio, con el sistema de un poder público, en una palabra, en oposición con el *estado.*

Por encima de las dos premisas erróneas —según las cuales la democracia del partido socialista proletario es un dominio de clase, y según las cuales un dominio de clase es idéntico al dominio, o al poder político en general, y es idéntico en consecuencia al "estado"—, el *Manifiesto* comunista llega a la conclusión de que si ya no existe oposición alguna de clase, no puede existir por tanto un estado. El hecho de que esta tesis, sólo mencionada obviamente en el *Manifiesto,* sea exclusivamente una conclusión de las premisas establecidas, se desprende ya del hecho de que no se busca ni siquiera la sombra de una demostración para el hecho de que junto con la explotación económica y con la oposición de clase desaparecerán también todos los fenómenos sociales que —de una manera totalmente independiente de la conservación o de la eliminación de la oposición de clase y de la explotación— hacen necesario un ordenamiento constrictivo, un poder público o bien un dominio político. De este modo, el *Manifiesto* exige —puesto que debe desaparecer la ganancia sin trabajo— una *obligación* igual [*Zwang*] de trabajo para todos. Obviamente, en un primer momento, sólo para la primera etapa del socialismo, el llamado estado de clase proletario. Pero, ¿la eliminación de toda explotación cambiará la naturaleza humana de una manera tan profunda que cada uno estará dispuesto espontáneamente al trabajo, que se le asigne sobre la base de un plan de trabajo, elaborado evidentemente sólo de una manera centralizada y, en consecuencia, verosímilmente sin un miramiento particular hacia sus necesidades individuales? Aun cuando la sumisión espontánea al ordenamiento del trabajo puede tomarse como regla, no puede dejar de preverse la constricción para las excepciones inevitables —en todas las circunstancias— del mismo modo que, aun el ordenamiento del estado burgués se dirige, por lo general, con sus medios constrictivos contra las excepciones; ¡pero un ordenamiento constrictivo debe existir a causa de estas excepciones! Un ordenamiento de la sociedad, que no puede ser simplemente un ordenamiento económico, ¿no debería estar protegido tal vez por medio de amenazas constrictivas contra esas perturbaciones, cuyos motivos no se arraigan de hecho

en las relaciones de producción, o debieran tal vez desaparecer, junto con la explotación económica y con las oposiciones de clase, también los afectos sexuales y religiosos, los celos y la ambición, y en consecuencia, *las numerosas fuentes extraeconómicas* de la perturbación del equilibrio social? ¿Esta suposición no sería tal vez el ejemplo escolástico de una utopía "no-científica" por no estar basada en experiencia alguna? Si para la abolición de la explotación clasista es necesario un dominio político, un aparato constrictivo, ¿no debería ser necesario igualmente para impedir de una manera duradera el nacimiento primario de las relaciones de explotación? En una condición de libertad de cualquier constricción estatal, la desigualdad natural de los hombres —esta última, fuente subjetiva de toda explotación y no sólo de la explotación económica— se consolidaría sin inhibiciones. La "explotación descarada, directa, cruda", "la irresponsable libertad de comercio" del capitalismo, caracterizadas por el *Manifiesto* comunista de una manera tan apropiada, ¿no se han encontrado mejor que cuando la sociedad se desarrollaba más de una manera a-estatal, que cuando la libertad —tan alabada por el liberalismo capitalista— le da un juego más libre a la armonía natural de todas las fuerzas sociales? ¿No es una contradicción incomprensible que el socialismo abarque los ambientes más amplios de la vida social, que antes habían quedado a merced de la anarquía, o sea al arbitrio de los individuos, en su sólido ordenamiento de la *igualdad* y, al mismo tiempo quiera abrir la perspectiva de un ideal de *libertad*, o sea precisamente a la anarquía, a la que quiere sustraer ante todo la economía? ¿Es posible que un ordenamiento social planificado, racional, y de ninguna manera "natural" en la misma medida en que crece en contenido y en extensión, y se complica pueda renunciar —para realizarse— a la constricción? ¿No es bastante paradójico el hecho de que el estado que al transformarse su aparato constrictivo burgués en el proletario aumenta de manera insospechada en poder y competencia, precisamente en el momento en que alcanza la cima de este desarrollo deba desaparecer, disoverse misteriosamente en la nada? [10] ¿La idea que ha llegado a ser ella misma se trastoca aquí en su opuesto? No, hay aquí un milagro: ¡basta tener fe! Pero tal vez sea más prudente, dentro del ámbito de la ciencia social empírica —sobre todo si se trata de una profecía—, no basarse en la especulación de la dialéctica, sino en la experiencia positiva.

[10] Cf., *infra*, pp. 295 y *ss* y 307 y *ss*.

II. LA TEORÍA POLÍTICA EN LOS ESCRITOS DE MARX Y ENGELS

6. LA IDEA INDIVIDUALISTA DE LIBERTAD EN LOS ESCRITOS JUVENILES DE MARX

La posición adoptada por el *Manifiesto* comunista en relación con el problema del estado era determinante para la actitud de la literatura socialista basada en este documento histórico. Marx y Engels, en particular, se atuvieron —por lo menos en los principios fundamentales— a la teoría expuesta en el *Manifiesto.* Y ocasionalmente la expusieron de una manera más detallada, en una u otra dirección, pero conservaron el esquema fundamental —según el cual al estado de clase del capitalismo le seguiría primero, a través de una revolución violenta, el estado de clase del proletariado, a partir del cual debía desarrollarse después la sociedad sin estado del comunismo perfecto. De todos modos hay que señalar el hecho de que en los escritos de Marx y más aún en los de Engels, se expresa la perspectiva individualista-anarquista del futuro en una forma todavía más clara y se afirma con mayor fuerza que en el *Manifiesto* como fin propio y como sentido último de la idea socialista. Esto es digno de señalarse porque se trata de una etapa del desarrollo capitalista, que —por la misma duración imprevisible de la situación del estado de transición, que empieza probablemente con la revolución proletaria victoriosa— desde el punto de vista tanto de la profecía científica, como de la preparación práctico-política, queda fuera del ámbito de las consideraciones reales, de todos modos exactas, tanto más en el caso de pensadores tan realistas como Marx y Engels, tan opuestos a cualquier especulación utopista, que le habían dedicado en el *Manifiesto* tres líneas concisas a este problema. Y esto es tanto más notorio cuanto que ambos fundadores del socialismo moderno adoptaron personalmente una posición de lucha explícita contra la teoría del anarquismo, y también la socialdemocracia internacional, movimiento político dirigido por ellos, terminó en la oposición consciente y deliberada contra las diferentes corrientes políticas del anarquismo.

La idea individualista de libertad se consolida claramente en los escritos juveniles de Marx. Apegándose completamente al

concepto de estado de la teoría burguesa de su época, definía en un artículo aparecido en 1842 en la *Kölnische Zeitung* "Soll die Philosophie die religiösen Angelegenheiten auch in Zeitungsartikeln besprechen?" [¿La filosofía debe discutir los acontecimientos religiosos también en los artículos de los periódicos?], "el estado como un gran organismo en el que la *libertad* jurídica, moral y política debe alcanzar su propia realización y en el cual cada ciudadano, al obedecer a las *leyes del estado,* obedece únicamente a las *leyes naturales* de su misma razón, de la razón humana".[1]

Marx define esto como "el punto de vista más ideal y fundamental de la filosofía reciente" y lo contrapone —de una manera digna de señalarse— a la teoría jurídica del estado de la filosofía anterior, que construía el estado "no a partir de la razón de la sociedad, sino a partir de la razón del individuo". La concordancia, asumida por Marx, de las leyes del estado con las leyes naturales de la razón de los distintos ciudadanos es, sin embargo, por su parte, una construcción individualista del estado, a partir de la razón del individuo. En esto, lo significativo es el hecho de que Marx todavía utilice aquí el concepto de estado para una condición ideal de la sociedad;[2] aunque el ideal social es la *libertad,* todavía presupone su compatibilidad con el estado, o más bien, su realización únicamente por medio del estado.

El socialismo se le presenta al joven Marx como un principio de *liberación,* de *redención,* como una *emancipación.* Recientemente, Max Adler —el teórico del marxismo que más se acerca al individualismo—[3] trató, precisamente, de exponer *Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx* [La idea socialista de la liberación en Karl Marx][4] basándose en algunos pasajes de las primeras obras del maestro. Es por cierto muy característico el hecho de que Marx reconozca, en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,*[5] como sentido del desarrollo social, que con-

[1] F. Mehring, *Aus dem literarischen Nachlass von Karl und Friedrich Engels,* tomo I, p. 67. Véase, además, H. Cunow, *op. cit.,* p. 283.

[2] También el marxista Cunow habla, por lo tanto, de una manera totalmente atinada, de un "ideal marxiano del estado" (H. Cunow, *op. cit.,* p. 283).

[3] Cf., por ejemplo, su ensayo sobre Stirner en el libro *Wegweiser* [*Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus,* Stuttgart, J. H. W. Dietz, 1914.

[4] M. Adler, *Marx-Studien,* vol IV, primera parte (en separata, Viena, 1918).

[5] K. Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en C. Marx, F. Engels, *La sagrada familia, y otros escritos filosóficos de la primera época,* México, Grijalbo, 1967, pp. 3 y *ss.*

duce al socialismo de una manera necesaria, precisamente la *liberación* de la sociedad, o sea, el hecho de que asuma un movimiento histórico que parte de una condición de falta de libertad [*Gebundenheit*] o, para ser precisos, de una condición de clara constricción tanto económica como política, hacia una condición de *libertad,* tanto económica como política. Marx distingue explícitamente entre una revolución y una emancipación "simplemente política" y una "social" o "humana", o sea, claramente también *económica.*

"El sueño utópico, para Alemania, no es la revolución radical, no es la emancipación humana en general, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución meramente política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe una parte de la sociedad burguesa e instaure su dominación general, sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su especial situación. Esta clase libera a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halle en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura, o pueda adqurirlas a su antojo." [6]

No es fácilmente comprensible la condición que se presenta aquí, y según la cual una clase particular puede liberar a toda la "sociedad", ya que no puede haber oposición de clase alguna, revolución o emancipación alguna, si toda la sociedad se encuentra en la situación de una clase, tanto más en el ejemplo presentado en que la clase y por lo tanto toda la sociedad posee dinero y cultura. Se trata sólo de la formulación del mismo concepto del segundo "Prefacio" del *Manifiesto* comunista: el hecho de que el proletariado no puede liberarse sin liberar a toda la sociedad, lo que obviamente es sólo una antítesis agudizada a costa de la descripción exacta de los hechos. La clase "dominante" —que forma parte también de la sociedad— no es "liberada" ciertamente, no tiene de hecho necesidad de "liberación". La forma en que deben interpretarse las palabras, según las cuales toda la sociedad debe encontrarse en la situación de la clase que lleva a cabo la liberación, se desprende de las siguientes palabras de Marx:

"Para que coincidan la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase especial de la sociedad burguesa, para que una clase valga por toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que

[6] *Ibid.,* p. 12.

todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que una determinada clase resuma en sí la repulsa general, ya sea la incorporación del obstáculo general, es necesario, para ello, que una determinada esfera social sea considerada como el crimen notorio de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general."[7]

"Todos los defectos" no son, obviamente, "toda la situación" de la sociedad. Y, ¿todos los defectos de la sociedad se unifican verdaderamente en el proletariado? ¿No existen "defectos" específicos de la burguesía de los que está libre precisamente el proletariado —la clase más revolucionaria y más avanzada en la idea, que ve con más profundidad el desarrollo social? Pero, en Marx, no se trata exclusivamente de los *defectos*, sino de los *sufrimientos* del proletariado. Al problema de dónde se encuentra la posibilidad real de la emancipación alemana, responde:

"En la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa; de un estado que es la disolución de todos los estados; de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún desafuero especial, sino el desafuero puro y simple; que no puede apelar ya a un título histórico, sino simplemente al título humano; que no se halla en ninguna índole de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en una contraposición omnilateral con las premisas del estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la pérdida total del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el proletariado."[8]

La ingeniosidad deslumbrante de este razonamiento no debe hacernos perder de vista el hecho de que su efecto específico se basa en un juego de conceptos, que siempre se presentan en realidad con la misma expresión, pero cambian continuamente su significado y, en particular —como sucede con el concepto de "sociedad"— se usan ora en sentido amplio, ora en sentido restringido, ora en un sentido real, ora en uno ideal. La tendencia individualista fundamental, que se puede reconocer claramente bajo los entes colectivos que actúan en primer plano (como clase, esta-

[7] *Ibid.*, pp. 12-13.
[8] *Ibid.*, p. 14.

mento, sociedad, etc.), se transparenta perfectamente cuando Marx proclama el ideal feuerbachiano de humanidad con las palabras: "La única liberación prácticamente posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría, que declara al hombre como la esencia suprema del hombre." [9]

Frecuentemente se ha expresado el concepto, según el cual una generalización de los derechos políticos, su liberación de cualquier condición económica, confesional o de cualquier otra condición limitante, la emancipación que está ligada con la democracia, la igualdad política formal de todos los ciudadanos en sí y para sí, no deben tener, en realidad, como consecuencia la igualdad económica, o sea el *achatamiento* de las oposiciones económicas, cuando los explotados, por ejemplo, no tienen a su disposición la mayoría, o bien, a pesar de contar con ella, dejan que siga existiendo la propiedad privada de los medios de producción, por falta de una comprensión correcta de las relaciones sociales. Este concepto seguramente sirve de base también a la distinción marxiana entre la revolución simplemente política y la social. Pero la actitud general, que Marx adopta con respecto al estado, con respecto al medio político en general, no deja que salgan a la luz estos conceptos simples. Marx dice, por ejemplo, en el ensayo *Sobre la cuestión judía:* "El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el estado pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el estado pueda ser un estado libre sin que el hombre sea un hombre libre." [10]

Marx pone aquí el *estado* en contraposición con el *hombre*, puesto que quiere construir, entre el elemento político y el humano en general, entre la emancipación simplemente política y la generalmente humana (social), una oposición y precisamente una oposición de *valor*. Por lo tanto, no es ciertamente una pedantería que esta antítesis dirigida contra el estado deba ser considerada como una antítesis puramente *lingüística*. ¿Qué debe significar, pues, el hecho de que el "estado" se libere de barreras en las que el "hombre" sigue aprisionado? ¿El estado es algo distinto de los hombres que lo constituyen? Este ejemplo muestra precisamente hasta qué punto la personificación de un ordenamiento humano constrictivo, domina el pensamiento marx-engelsiano. El "estado" libera de la religión cuando independiza de la confesión religiosa

[9] *Ibid.*, p. 15.

[10] K. Marx "Sobre la cuestión judía", en C. Marx-F. Engels, *La sagrada familia*..., cit., p. 22.

el ejercicio de los derechos políticos, aunque el ciudadano siga siendo no obstante religioso. Como si la afirmación de que el "estado" tiene una religión cuando en la constitución se conceden derechos políticos únicamente a los que profesan una fe determinada no fuera más que una imagen. Pero, ¿los *hombres* no son liberados de hecho de una *barrera* cuando desaparece la religión en cuanto condición de los derechos políticos, cuando la religión se convierte en un hecho privado? El estado socialista, o para no excluir ningún caso, la "sociedad" socialista, ¿puede actuar de otro modo —si no quiere usar la violencia contra el ejercicio de una confesión religiosa y, si no quiere, en consecuencia, *suprimir* la *libertad* religiosa? Cuando se va más allá de esta supresión de la barrera religiosa que según parece libera sólo al estado, ¿no se trata, en realidad, de una limitación de la libertad de conciencia?[11]

Todas las paradojas aceptables quedan, sin embargo, superadas cuando la abolición del derecho electoral fundado en la riqueza se interpreta *como una emancipación* del estado con respecto a la sociedad privada, como la "anulación política de la propiedad" a través de la cual la propiedad —obviamente en cuanto institución humana— "no sólo no es suprimida sino directamente presupuesta". Porque, ¿a través de qué otro medio el socialismo quiere suprimir la propiedad privada en general, si no a través del medio político, o sea, a través del hecho de que el estado, o el llamado estado de clase proletario, absorba en sí gradualmente toda propiedad, y se convierta, en consecuencia, en el único *propietario* de los medios de producción? En el ensayo *Sobre la cuestión judía,* precisamente, Marx no parece acercarse mucho a esta conclusión cuando trata de descubrir en la "contradicción del estado con una religión determinada" "la contradicción del estado con sus condiciones previas generales"?, cuando —al discutir contra las argumentaciones de Bruno Bauer en las que "el estado político se reconoce como necesario"—[12]

[11] En el mismo ensayo, Marx dice: "*El estado democrático, el estado real,* no necesita de la religión para su perfeccionamiento político" (*ibid.,* p. 26). H. Cunow, (*op. cit.,* p. 284) observa además, agudamente: "El estado perfecto es por lo tanto el estado completamente democrático, que prescinde completamente de la religión de los ciudadanos cuya religión no toma en cuenta en términos generales, y garantiza libertades políticas iguales para todos los ciudadanos, sin fijarse en su profesión de fe." Este es el ideal del estado del liberalismo burgués.

[12] K. Marx, "Sobre la cuestión judía", en C. Marx-F. Engels, *La sagrada familia...,* cit., p. 24.

plantea el problema: "¿Y por qué [el estado] no quiere disolverse totalmente?" [13]

¿Qué puede significar, cuando Marx declara que la emancipación humana es completa "sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política?" [14] ¿Qué otra cosa es el estado si no la expresión del hecho de que el hombre, como *ser genérico*, ha reconocido y organizado sus *"forces propres"* como fuerzas *sociales* —Marx mismo dice, por lo demás, que en el estado "el hombre es considerado como un ser *genérico* [*Gattungswessen*]"—?,[15] ¿qué otra cosa es si no una organización completamente determinada de las fuerzas sociales del hombre? ¿Qué otra cosa puede significar la escisión de la "fuerza política" con respecto a la "fuerza social" si no el hecho de que sólo una parte de las fuerzas sociales está organizada políticamente?, ¿y la escisión se puede superar de otra manera que no sea por el hecho de que o todas las fuerzas sociales se vuelven políticas o todas las organizaciones específicamente políticas de las fuerzas sociales desaparecen o la sociedad en su conjunto se estatiza o el estado se socializa, o todos los ordenamientos constrictivos se disuelven? No puede haber duda de que en este caso Marx pensó más en la segunda posibilidad que en la primera, aunque no lo diga expresamente. El hecho de que se refiera al hombre como *ser genérico* y haga alusión con esto a la dependencia social, debe explicarse —tomando en cuenta la negación simultánea del estado— únicamente por el hecho de que tiene en la mente la libre asociación de individuos soberanos.

Lo que se lee en las *Notas críticas:* [16] *"El ser humano* es la verdadera *comunidad en el hombre"* —es más que el simple fuego artificial de un espíritu que se enciende siempre de nuevo en el lenguaje— es más que una sentencia de Marx, convertida en eslogan. Ésta es la profesión de un individualismo extremado, que en su aplicación al problema social, no retrocede de hecho

[13] *Ibid.*, p. 28.
[14] *Ibid.*, p. 38.
[15] *Ibid.*, p. 24.
[16] K. Marx: *Notas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social". Por un prusiano*, en *Obras de Marx y Engels*, cit., vol. 5, 1978 pp. 243-244.

espantado por las consecuencias audaces del anarquismo, cuando se anuncia el ideal de la sociedad liberada del medio político, de la constricción estatal, como objetivo de la revolución, todavía política por ser violenta, por ser simplemente la destrucción y la disolución, como sentido del socialismo fundado en la revolución:

"La revolución, en general —o sea, derribar el poder constituido y disolver la anterior situación— es un acto político. Ahora bien, sin revolución el socialismo es irrealizable. En tanto y en cuanto el socialismo necesita destrucción y disolución, este acto político le es imprescindible. Pero allí donde comienza su acción organizadora, donde se abre paso su fin inmanente, su alma, el socialismo se deshace de su envoltorio político." [17]

7. EL CAMINO AL PODER: DESARROLLO PACÍFICO O TRASTOCAMIENTO CON VIOLENCIA (TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN)

Para cada una de las distintas etapas del desarrollo señaladas en el *Manifiesto* comunista, desde el estado capitalista de los explotadores hasta la sociedad comunista-anarquista, se encuentran en los escritos de Marx y Engels afirmaciones que sirven de complemento. En lo que respecta, ante todo, a la conquista del poder político por parte del proletariado, siempre se habla en verdad de una "revolución", pero si se considera la polivalencia de esta palabra, esto sólo puede significar poca cosa. Es seguro que existe una contradicción entre el *Manifiesto* y algunas observaciones ocasionales de Marx y Engels [18] precisamente sobre el problema

[17] *Ibid.*, p. 245.

[18] Sobre la contradicción entre revolución y evolución en Marx, cf., W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung (im 19. Jahrhundert)*, 8a. ed., p. 73 y *ss.* Hammacher, *Das Philosophische und ökonomische System des Marxismus*, 1909, pp. 91 y *ss* Mautner, *op. cit.*, pp. 155 y *ss.*, 214. Max Adler trata de eliminar esta contradicción —como la contradicción en el uso de la oposición estado-sociedad—, declarando que revolución y evolución no constituyen en general una oposición (M. Adler, *op. cit.*, pp. 162-166). De cualquier modo, desde el punto de vista de la "sociología" marxista, que debe entender todo evento social como causa de un efecto, tampoco el proceso —que sólo es interpretado, desde un punto de vista completamente distinto, como "revolución"— puede dejar de ser entendido como una parte del desarrollo, de la evolución, ya que forma parte de la cadena de causa y efecto. La "sociología" orientada causal-

de si el proletariado debe tender al poder político por medio de un trastocamiento violento o —basándose en el hecho de que constituye la mayoría predominante de la población—, con me-

mente —exactamente como la teoría del desarrollo de las ciencias de la naturaleza— debe disolver necesariamente su objeto en el flujo de movimientos moleculares, y, directamente en un *continuum* de modificaciones infinitamente pequeñas. Esto significa, sin embargo, que desde este punto de vista no existe oposición alguna entre evolución y revolución, únicamente porque desde este punto de vista *sólo hay evolución.* El elemento de la *discontinuidad* es el que constituye el contenido esencial del concepto de "revolución"; revolución, en sentido específico, o sea, en sentido social, significa el traspaso discontinuo de un sistema de valores a otro; significa el intercambio entre dos legalidades con diversa legalidad, a diferencia del cambio, dotado de legalidad propia, de un sistema ideológico de valores. Dicho de acuerdo con la terminología de la concepción materialista de la historia, la "revolución" sólo debe buscarse en la "superestructura ideológica", en tanto que a la "estructura" le corresponde el único sistema ininterrumpido de conocimientos, basado en la causalidad, el sistema de una evolución continua. O, en otras palabras: el de "revolución" es un concepto que sólo se puede constituir en la esfera de la consideración normativa, ético-política o jurídica. Quien parte de una teoría "sociológica" del desarrollo, fundada en la causalidad, y habla de repente de revolución, cambia —sin darse cuenta— de punto de vista, y por lo tanto no puede dejar de caer en contradicciones. Así ocurre también con Max Adler, que lucha inútilmente por garantizarle un puesto a la revolución en el sistema de su "sociología" marxista. Éste declara que el concepto de "revolución" "no es ni un concepto jurídico, ni político, sino un concepto *sociológico*" (*op. cit.*, p. 160). "Para los marxistas, revolución no significa necesariamente ni ruptura del derecho, ni un uso de la violencia en general, sino la *trasposición* consciente de la sociedad a un *nuevo* ordenamiento económico, que *ya se ha constituido previamente* en su seno." Se trata, pues, del cambio de un "ordenamiento" viejo en uno *nuevo.* Esto es completamente correcto: "nuevo", o sea, en este caso, diverso, dotado de una legalidad distinta, de tal modo que se contraponen recíprocamente dos ordenamientos distintos. Este concepto —al que Adler regresa siempre instintivamente como al núcleo del "concepto de revolución"— no es tomado en cuenta por él cuando dice que el nuevo ordenamiento ya se había constituido previamente en el seno del viejo. Y ya que no es "nuevo" con respecto al viejo, no se contraponen recíprocamente *dos ordenamientos* (y éste es preciamente el elemento de la *"ruptura"*, de la discontinuidad, tan esencial para la revolución), sino sólo se descubre, desde este punto de vista, *un* ordenamiento, que se transforma por una ley propia, con una legalidad *inmanente.* Si el ordenamiento al que se refiere Adler debe ser un ordenamiento *del ser,* el ordenamiento causal del evento social —Adler se refiere ciertamente a éste, aunque en realidad es un sistema ético-político—, se debe afirmar entonces que este ordenamiento constituye *siempre* previamente en su seno un nuevo ordenamiento, porque el evento social está en un flujo continuo de cambios, es una cadena de "revoluciones" infinita-

dios pacíficos, legales, logrando el sufragio universal e igualitario en la representación popular. Kautsky, por su parte, recordó recientemente un discurso pronunciado por Marx en 1872 en una

mente pequeñas, *todo* cambio es esa "revolución". No es necesaria, sin embargo, una demostración particular del hecho de que la teoría marxista entiende por revolución únicamente cambios *totalmente* determinados. Max Adler continúa: "Lo que caracteriza por tanto el concepto sociológico de revolución y lo distingue de la simple reforma es el hecho de que *rompe* la *identidad* de los fundamentos económicos, el hecho de que no es necesariamente una ruptura de la constitución estatal, sino es siempre una *ruptura* de la constitución económica de la sociedad" (*op. cit.*, p. 161). Pero sólo se puede hablar de una "ruptura" de la constitución económica si esta constitución es considerada como sistema normativo. En el interior de la sucesión del evento social, determinada causalmente, no existe ninguna *"ruptura"*: esta sucesión constituye un continuum. Y Adler sostiene de la manera más vigorosa precisamente el concepto de la "ruptura", de la discontinuidad. Uniéndose al concepto de la revolución en sentido *jurídico*, dice: "Así también en el caso de la revolución social. La constitución social a la que ésta se orienta, *no* es *un cambio* de la antigua, sino otra *diversa*. Desde el punto de vista de la propiedad privada de los medios de producción [...] *no* hay *ningún pasaje* que *conduzca* al de la propiedad común [...]" (*op. cit.*, p. 162). El problema de la revolución sólo se produce si se considera desde un punto de vista a partir del cual no existe "ningún pasaje" entre el sistema antiguo y el nuevo, y no desde un punto de vista a partir del cual el nuevo se "desarrolla" gradualmente a partir del antiguo, *en él* antiguo. No *obstante*, Adler, que se da cuenta perfectamente de esta contradicción, afirma que no existe ninguna contradicción al afirmar que la nueva constitución social se "desarrolla" *continuamente*" a partir de la antigua. ¡Y después de haber expuesto él mismo la oposición entre evolución y revolución, declara que no hay tal ditinción! (*op. cit.*, p. 163). E inmediatamente busca un nuevo criterio para esta distinción. Cita la conocida sentencia de Marx: "[Los obreros] no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar [rienda] suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno". Y añade: "Esto es la revolución: la liberación de los elementos del nuevo ordenamiento". Pero, desde el punto de vista adoptado aquí por Marx, la mirada se dirige, sin embargo, al "pasaje" que conduce del viejo ordenamiento al nuevo; Marx, precisamente, señaló los diversos pasajes. Su punto de vista es, precisamente, el del conocimiento de una evolución aunque use, para este tipo de consideración, el lenguaje, totalmente fuera de lugar, del razonamiento ético-político. Pero Adler dice: "La alusión al cambio evolutivo de los fundamentos económicos, por parte de la revolución, el cual forma parte de la esencia del marxismo, no es por consiguiente [!] una contradicción, sino más bien no es más que la determinación sociológica de la revolución, su inserción en la causalidad social, *que naturalmente es un continuum*" (*op. cit.*, pp. 163-164). ¡Y en cuyo interior no tiene cabida alguna, precisamente por esto, una "revolución" que, de acuerdo con su significado, significa discontinuidad! Y por lo tanto Adler trata, en

asamblea popular realizada en Amsterdam después del Congreso de La Haya de la Internacional, en el que se dice: "Algún día el trabajador deberá tener en sus manos la fuerza política para

contradicción con su conocimiento que acaba de enunciar, de demostrar que la legalidad causal *no* significa necesariamente un continuum. Primeramente declara —y, lo que es digno de señalarse, apuntando contra mí— "que todo surgimiento de un elemento nuevo, y por lo tanto también en el ámbito de la evolución biológica, considerado desde el lado causal, conduce a un continuum de sus condiciones". Ciertamente, en relación a esto no existen tampoco en la biología "revoluciones", sino sólo a causa del "lado causal" a partir del cual se desprende únicamente la consideración y no —como parece deducirse de las indicaciones anteriores de Adler— porque ésta no tenga nada que ver, a diferencia de la sociología, con la "acción" de los hombres. Desde el punto de vista "sociológico" la acción de los hombres no puede dejar de insertarse tampoco en el continuum del evento. Pero Adler se apropia de improviso una teoría biológica, que renuncia al concepto de continuidad de la teoría causal del desarrollo: "La imagen de que a través de cambios y adaptaciones graduales nacen *nuevos* géneros en la serie del desarrollo biológico, ya está reconocida actualmente como una equivocación fundamental del darwinismo. Ni la selección artificial, ni la natural, pueden producir algo nuevo, sino pueden utilizar y conservar únicamente lo nuevo que se haya presentado de una manera *espontánea* e *imprevista*. La evolución orgánica sólo es posible, por lo tanto, en términos generales, a causa de una serie de revoluciones orgánicas continuas (mutaciones), cada una de las cuales representa una ruptura con lo antiguo y el comienzo de una novedad." Mientras anteriormente se hablaba de un desarrollo "continuo" de lo nuevo a partir de lo antiguo, ahora lo nuevo se presenta "espontánea" y "repentinamente". El "continuum" es sustituido por la "ruptura" de lo nuevo con lo viejo. Pero esto tampoco sería una contradicción, si Adler afirmara que toda evolución es un continuum de "revoluciones" infinitamente pequeñas. Pero Adler distingue *dentro* de la evolución un desarrollo revolucionario y uno simplemente reformador, en cuanto establece un paralelismo entre revolución social y mutación biológica, y entre reforma social y variación biológica. Sin pretender introducirme en una teoría biológica cuyo representante clásico es señalado significativamente por Adler en Wiesner que, como creyente en Dios, asume una "creación", o sea una limitación de la legalidad causal, después de comprobar que la evolución *reformadora* no es tampoco una cadena de "revoluciones" infinitamente pequeñas, si no desaparece, por tanto, también la oposición supuesta por Adler entre "revolución" y "reforma", el concepto adleriano de revolución es inconciliable con la consideración causal y, en consecuencia, con la consideración que apunta a establecer un continuum. Y de hecho lo es. No porque revolución y evolución signifiquen objetos diversos, sino porque significan la oposición de diversos modos de consideración. En el fondo, la antigua contradicción entre determinación y libertad de la voluntad es la que se presenta también aquí y la que se disuelve sólo cuando se la reduce a una oposición entre un conocimiento causal y uno normativo. (Cf., además, mi escrito *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* [Tubinga, Mohr] 1922, p. 239 y *ss.*).

fundar una nueva organización del trabajo. Deberá derrocar la vieja política, que mantiene en pie las viejas instituciones, si no quiere quedar excluido del 'reino de este mundo' como los primeros cristianos que lo descuidaron y despreciaron. Pero nosotros no hemos pretendido nunca que la senda para alcanzar este fin sea en todas partes la misma. Sabemos que se deben tener presentes las instituciones, las costumbres y los usos de las diversas regiones, y *no negamos que hay países como Norteamérica, Inglaterra, y si conociera mejor vuestras tendencias, añadiría tal vez Holanda, en que los obreros pueden lograr su objetivo por vías pacíficas*. Pero éste no es el caso de todos los países." [19]

También en otras partes —como por ejemplo en la *Miseria de la filosofía*—[20] se encuentran pasajes en los que Marx dice a este respecto que "en el transcurso de su desarrollo" el estado capitalista será sustituido por una asociación sin clases. El marxista Cunow,[21] precisamente, ha afirmado recientemente que Marx todavía era de la opinión, en ese escrito, de que la transformación de la sociedad en una asociación anarquista, debía *preceder* a la revolución política, "que en cierta medida, está concebida sólo

[19] Citado en K. Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats*, 3a. edic., Viena, 1918, p. 7.

[20] K. Marx, *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1975, p. 159.

[21] H. Cunow, *op. cit.*, p. 320. Cunow demuestra, con una crítica totalmente objetiva que, bajo el influjo de ciertos hechos históricos, "el revolucionarismo apasionado, el ansia impetuosa del Marx combatiente político", dejaron de lado repetidas veces, "las sobrias expectativas del Marx sociólogo, acortaron la senda del desarrollo y exageraron la importancia social de ciertos fenómenos observados". Él es, bajo el influjo de Hegel, un teórico del desarrollo; luego en 1848-1849, bajo el influjo de la revolución, "un revolucionario optimista, que considera ya maduro el tiempo para el trastocamiento de la sociedad capitalista en la socialista. Los años siguientes del estancamiento revolucionario y de la consolidación de las corrientes reaccionarias, atenuaron este revolucionarismo surgido en el *Manifiesto* comunista". Cunow remite a una carta de Marx a Engels del año de 1858, y de ella deduce la siguiente visión de Marx: "Antes de llegar a la abolición del estado hay que recorrer todavía largos tramos de camino, y esta abolición sólo se puede realizar si *con anterioridad la asociación de la clase obrera* ha roto el dominio económico de la burguesía y si el *trabajo asalariado* es superado *por medio de un trabajo asociado*". La clase obrera debe tomar posesión del poder político para romper la oposición de la burguesía contra el sistema de las cooperativas. (Así se expresa Marx en el *Manifiesto inaugural de la Asociación internacional de los trabajadores*"). La revolución social sirve por tanto para esta finalidad y no para eliminar inmediatamente el dominio de clase y el estado. H. Cunow, *op. cit.*, p. 324.

como ejecutora política del desarrollo que ha seguido adelante en ese tiempo".

Pero en contra de esto, Engels, al referirse precisamente a una expresión de Marx, en su escrito polémico contra Dühring, definió la violencia como el medio revolucionario κατ'ἐξοχήν. Es muy obvio que la teoría y la práctica del bolchevismo se apoya precisamente en este pasaje contra ciertas tendencias evolucionistas de la sociademocracia alemana. Él es citado con énfasis por Lenin,[22] por lo que considero lícito citarlo aquí, textualmente: "Para Dühring la violencia es lo absolutamente malo [...]. En cuanto a que la violencia desempeña asimismo en la historia un papel muy distinto (además del de agente del mal), un papel revolucionario; para decirlo con las palabras de Marx, el papel de comadrona de toda sociedad antigua que lleva en sus entrañas otra nueva, de instrumento por medio del cual vence el movimiento social y saltan hechas añicos las formas políticas fosilizadas y muertas, el señor Dühring no nos dice ni palabra."

"¿Y esa mentalidad de predicador, pálida, sin savia y sin fuerza" —de Dühring, que rechaza fundamentalmente la utilización de la violencia— "pretende imponerse al partido más revolucionario que conoce la historia?"[23] Ahora bien, también en Engels se encuentran pasajes en que —precisamente como Marx en su discurso de Amsterdam— concede la posibilidad de un desarrollo pacífico hacia el dominio del proletariado. En su crítica al proyecto de programa de Erfurt, Engels escribe, de una manera sustancialmente distinta del *Anti-Dühring:* "Se puede concebir que la vieja sociedad sería capaz de integrarse pacíficamente en la nueva en los países donde la representación popular concentra en sus manos todo el poder, donde se puede hacer por vía constitucional todo lo que se quiera, siempre que uno cuente con la mayoría del pueblo: en las repúblicas democráticas, como Francia y Norteamérica, en monarquías, como Inglaterra, donde la inminente abdicación de la dinastía por una recompensa en metálico se debate a diario en la prensa y donde esta dinastía no puede hacer nada contra la voluntad del pueblo. Pero en Alemania [...]."[24]

[22] V. I. Lenin, *El estado y la revolución,* en *Obras escogidas,* 3 vols. Moscú, Progreso, 1978, vol. II, p. 305.

[23] F. Engels, *Anti-Dühring, cit.,* p. 190.

[24] F. Engels, "Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfes, 1891", *Die Neue Zeit,* XX, 1, (1901-1902), p. 10 (el escrito engelsiano se puede leer ahora en MEW, vol. 22, pp. 225-241; existe trad. al esp. en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., III, pp. 450-461. Este pasaje se

Kautsky sostiene que Marx y Engels establecieron "siempre una gran diferencia, en su política, entre estados democráticos y estados no democráticos".[25]

Esto, naturalmente no se refiere a todos sus escritos; ¿pero está autorizada esta distinción —cuando se hace— precisamente en relación con el problema de si el poder político debe conquistarse con la violencia o por la vía pacífica? Si existe una experiencia segura en el campo histórico-político, es aquella por la que los estados capitalistas, después de haberse obtenido —a través de una revolución meramente burguesa— por lo menos el reconocimiento fundamental del principio democrático, edificaron de una manera progresiva la democracia parlamentaria a través de un desarrollo orgánico. De este modo, Inglaterra, Francia y Norteamérica precedieron en gran medida al imperio alemán antes de la guerra mundial. Pero no se puede negar que también Alemania tenía la intención de avanzar por este camino. Ya que, —donde el proletariado está en crecimiento y obtiene el sufragio universal e igualitario— el desarrollo hacia la democracia es sólo cuestión de tiempo, el crecimiento pacífico de la vieja sociedad hacia la nueva debería considerarse, desde el punto de vista de la concepción sostenida finalmente por Engels, como la regla; en una prognosis acerca del desarrollo ulterior, surgida sobre la base de la experiencia anterior en todos los estados avanzados [*Kulturstaaten*] y, por lo tanto, también en un programa político de partido, desde el punto de vista del marxismo, no habría ningún motivo suficiente para adoptar un método fundado en la aplicación de la violencia. ¿Por qué el incontenible ascenso político del proletariado de Alemania no hubiera podido alcanzar pacíficamente la mera democracia parlamentaria, como en Francia, en Norteamérica y en Inglaterra, en donde las relaciones de producción son todavía fudamentalmente las mismas? Si el paso de la democracia aún capitalista a la proletaria puede ser pacífico, ¿por qué no debería llevarse a cabo esto también en el caso de la transformación [*Umwandlung*] —que parece, sin embargo, inevitable a causa del desarrollo del proletariado— en democracia parlamentaria de todas las formas estatales atrasadas posibles?

encuentra en las pp. 455-456 y como es natural lo utiliza Kautsky para su concepción más evolucionista: Cf. K. Kautsky, *Demokratie oder Diktatur* (Berlín, 1918), 2a. ed. p. 11.

[25] *Ibidem.*

8. LA FORMA POLÍTICA DE LA DICTADURA DEL PROLETARIADO: PODER ESTATAL ORGANIZADO; LA COMUNA DE PARÍS COMO MODELO

El problema del método de la conquista del poder político por parte del proletariado es perjudicado, en gran parte, por la misma decisión de cuál debe ser la forma estatal para el dominio del proletariado definida, de preferencia, por Marx y Engels, como "dictadura". Si se trata de la democracia, entonces por lo menos ahí donde el estado capitalista ya asumió esta forma, no es ni siquiera necesario un cambio fundamental en la constitución, y la revolución se lleva a cabo a través de la transformación socialista de la legislación económica. Y esta revolución debe presentarse en el mismo instante en que el partido proletario-socialista conquista la mayoría en el parlamento. Ya que por "democracia" debe entenderse la forma estatal, en que la voluntad del estado, o sea, el ordenamiento jurídico, está formada por ellos mismos, por lo que el ordenamiento estatal exige validez, y, en realidad, de tal manera que la voluntad de la *mayoría* sea decisiva. Este principio de mayoría es por lo tanto esencial para la democracia. Porque, si el ideal de libertad, que se encuentra sin duda también en la base de la idea democrática, se realizara completamente, es decir, si el ordenamiento cohesivo pudiera realizarse sólo a través de las voluntades concordantes de *todos* los que se han sometido a las normas, de tal manera que cada uno de los individuos quedara ligado a este ordenamiento dentro de los límites en que no cambiara su voluntad consintiente y, en consecuencia, si cada uno fuera completamente libre, por ser súbdito únicamente de su propia voluntad, con esto se eliminaría la idea general de un ordenamiento estatal, o más bien de toda norma en general. Ya que el principio: tú tienes el deber de hacer lo que corresponde a tu voluntad, es una norma únicamente por su apariencia lingüística. Sólo se tiene una norma, o se puede hablar sensatamente de un "deber", cuando existe una posible diferencia entre el contenido del deber y el de la voluntad individual del que está sujeto a la norma.[26] El concepto de democracia, definido de esta manera como el concepto del dominio de la mayoría, puede aceptarse más bien como totalmente general y puede con-

[26] Cf. además, mi escrito *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (Tubinga, Mohr) 1920, pp. 5 y ss. [Existe una edición al español del célebre escrito kelseniano, —aunque basada en la segunda, ampliada, de 1929—: H. Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Guadarrama, 1977.]

siderarse como fuera de discusión. Obviamente se puede discutir sobre esto, o sea, sobre si la forma democrática del estado es deseable en términos generales o en qué condiciones lo es. Se puede admitir sin más el rechazo de la forma democrática del estado para un grupo de individuos, que están divididos por oposiciones insuperables entre sus intereses. La forma democrática del estado no es adecuada tal vez para una multiplicidad de hombres, que sólo están unificados por el ordenamiento estatal, pero están divididos por antagonismos lingüísticos, de raza, de religión; y semejante multiplicidad, precisamente, no debería estar unificada en términos generales dentro de una unidad *estatal*. No cabe duda de que la oposición de *clase* precisamente es difícilmente compatible con la democracia. Sin embargo se puede pensar en rechazar la democracia desde el punto de vista de la lucha de clase. No tendría, en cambio, sentido considerar la democracia únicamente para un grupo *solidario,* o sea para una multiplicidad de individuos que, teniendo una disposición solidaria en todas las relaciones que se rigen a través del ordenamiento comunitario, concuerdan voluntariamente. Si se prescinde completamente del hecho de que pueda existir un grupo de este género, no habría necesidad aquí de ningún principio de mayoría y no existiría el problema de toda forma estatal, o sea el de unificar voluntades contrapuestas. Y que esta unidad es ya una condición previa. Y esta condición previa —su admisibilidad queda fuera de discusión— no puede conducir en general a *estado* alguno, y únicamente puede conducir a una sociedad *anarquista.* Definir como "democracia" la sociedad solidaria-anarquista, significa identificar el concepto de democracia con el de "libertad" individual. El concepto de democracia surge, sin embargo, precisamente a través de la modificación del concepto de libertad que es necesaria para que sea posible este último dentro de la esfera de lo político, esto es, dentro de la esfera de la oposición entre los intereses y entre las voluntades.[27]

[27] En relación con el hecho de que Marx y Engels hayan postulado sin duda la "democracia" tanto para el "estado de clase" capitalista, como para el proletario, es incomprensible que Max Adler pueda afirmar como teoría del marxismo "sociológico" la siguiente: "Mientras la democracia se base en el campo de los antagonismos de clase [se puede decir], en términos generales, [que] no es posible. La democracia no es posible, ni en el estado burgués, ni en el estado proletario" (*op. cit.*, p. 113). Max Adler hace valer como "democracia" únicamente la democracia "social", por la que entiende la "sociedad solidaria", dentro de la cual "ya no hay oposiciones vitales en el conjunto del pueblo" (*op. cit.*, p. 113). Niega por lo tanto que el principio de mayoría sea en cierto modo esencial para

El concepto de democracia que Marx y Engels usan en el *Manifiesto* comunista —aunque también en otras partes, en sus escritos políticos— es sin duda el concepto, desarrollado anteriormente, del dominio de la mayoría. Y postulan, sin duda, esta democracia tanto para el estado capitalista, como para el estado proletario que lo disuelve. De cualquier modo, el *Manifiesto* comunista se detiene una vez más en el punto de vista según el cual la democracia debe conquistarse por medio de la violencia. Pero no puede haber duda acerca del hecho de que el *Manifiesto* comunista presenta la dictadura del proletariado en la forma estatal de la democracia. También en otros escritos de Marx y Engels se refuerza en general este concepto. En la crítica del proyecto del programa de Erfurt, mencionada anteriormente, Engels dice explícitamente:

"Está absolutamente fuera de duda que nuestro partido y la clase obrera sólo pueden llegar a la dominación bajo la forma de la república democrática. Esta última es incluso la forma específica de la dictadura del proletariado, como lo ha mostrado ya la Gran Revolución francesa. Es de todo punto inconcebible que nuestros mejores hombres lleguen a ser ministros con un emperador, como, por ejemplo, Miquel."[28]

la democracia *(op. cit.,* 122). No es necesario detenerse ulteriormente aquí sobre el utopismo ingenuo, según el cual pudo haber existido alguna vez una condición en la que no existían dentro del conjunto del pueblo oposiciones vitales, sino únicamente divergencias de opinión más o menos efectivas acerca de la utilidad y de la urgencia de las decisiones propuestas —como si toda divergencia de opiniones, de carácter efectivo, no fuera susceptible de convertirse en una oposición vital; como si la oposición económica no fuese también una divergencia efectiva de opiniones; sin embargo, en el caso del problema, dictadura o democracia, no se trata de hecho de esta "anticipación conceptual de una sociedad sin clases" (*op. cit.,* p. 122) definida erróneamente por Adler como "democracia". Marx y Engels demandan precisamente la "democracia", que es posible también en la sociedad de clase, la democracia "política" del dominio de la mayoría. Max Adler por el solo hecho de que, junto con los bolcheviques, rechaza la demanda de Marx y Engels, desplaza el problema haciendo que se convierta en una cuestión de la sociedad del futuro y violenta la terminología. Ya que no en todos los casos quiere la democracia en el estado proletario, sino que en algunos casos quiere el dominio de una minoría sobre la mayoría, pero no desea profesar su ideal antidemocrático y autocrático, dice: en el estado de clase no hay democracia, y la mayoría no es de hecho esencial para la democracia. Cf., además, la nota 45 del cap. V del presente libro.

[28] *Die Neue Zeit,* XX, 1, p. 11 [F. Engels, *Contribución a la crítica del proyecto del programa socialdemocrático de 1891,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., III, p. 456]. En relación con esto se lee: "desde

Pero Marx y Engels rechazan con decisión una continuidad entre la democracia del capitalismo y la del socialismo proletario. En el "Prefacio" del *Manifiesto* comunista del 24 de junio de 1872 se encuentra la aceptación de que el *Manifiesto* "ha envejecido en algunos de sus puntos" y de que, la Comuna de París, en particular, ha demostrado que "la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines". Se trata de un pasaje de *La guerra civil en Francia* marxiana.[29] Los bolcheviques, y Lenin en particular,[30] le atribuyen la máxima importancia a esta afirmación. Si esto es exacto debería examinarse una vez más. De hecho, Marx —y en esto llama la atención también Lenin— ya en *El 18 brumario de Luis Bonaparte,* estimulado por la discusión de la revolución de 1848-1851, presenta la conquista del poder político por parte del proletariado de una manera, que no parece estar totalmente de acuerdo con la "conquista de la democracia" proclamada en el *Manifiesto* comunista. En el método característico de la concepción materialista de la historia, que es, ante todo, únicamente una descripción del evento factual y al mismo tiempo la posición de postulados políticos, declaraba que la revolución "lleva primero a la perfección el poder parlamentario para poder derrocarlo. Ahora, conseguido ya esto, lleva a la perfección el poder ejecutivo, lo reduce a su más pura expresión, lo aísla, se enfrenta con él, como único blanco contra el que debe concentrar todas sus fuerzas de destrucción".[31]

No sin razón Lenin, a referirse al punto de vista de Marx, deduce de esto que de acuerdo con las experiencias de la revolución de 1848-1851, en la futura revolución social debía considerarse como tarea del proletariado la destrucción de la má-

el punto de vista de las leyes, parece que no se permite poner directamente en el programa la reivindicación de la república [...]. Pero el hecho de que en Alemania no se permita siquiera presentar un programa de partido abiertamente republicano prueba hasta qué punto es profunda la ilusión de que en ese país se pueda instaurar por vía idílicamente pacífica la república, y no sólo la república, sino hasta la sociedad comunista."

[29] K. Marx, *La guerra civil en Francia,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., II, p. 231.

[30] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., II, p. 318.

[31] [Falta en el texto kelseniano, la indicación precisa del pasaje; se trata, de todos modos de K. Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., I, p. 488.]

quina estatal, pero no su perfeccionamiento.[82] Lenin declara que Marx no había dado una respuesta a la cuestión acerca de "*qué cosa* debe sustituir a esta máquina del estado que debe ser destruida". Se había atenido "estrictamente a la base real de la experiencia histórica" y "la experiencia no había dado todavía ejemplos que pudieran hacer surgir esta cuestión". No se toma en cuenta, sin embargo, el hecho de que Marx ya había dado anteriormente una respuesta a esta cuestión, precisamente en el *Manifiesto*. Evidentemente, ya que existe una diferencia considerable entre "destrucción de la máquina estatal" y "conquista de la democracia". Es obvio que, de acuerdo con el método de la concepción materialista de la historia, debe definirse como anarquista un programa político, oculto bajo la forma de una exposición histórica, que termina con la eliminación del aparato estatal. No obstante, Lenin rechaza con indignación la acusación de anarquismo. Evidentemente, porque no quiere hacer valer —con toda razón— la eliminación del aparato estatal como última palabra de Marx. Sólo que no puede dejar de llamar la atención la ingenuidad con que se incluye la eliminación del estado dentro de un programa político aun antes de que se sepa o sea crea saber, de acuerdo con un conocimiento científico, qué otro paso debe darse.

Las mismas experiencias de la revolución de 1848-1851 y no la comuna de París, impulsaron por primera vez a Marx a modificar su intuición presentada en el *Manifiesto*, acerca de la conquista del poder político por parte del proletariado. En la famosa carta a Kugelmann del 12 de abril de 1871, escribía que ya había expuesto, en *El 18 brumario*, como "próxima tentativa de la revolución francesa no hacer pasar de unas manos a otras la máquina burocrático-militar, como venía sucediendo hasta ahora, sino *demolerla*, y ésta es justamente la condición previa de toda verdadera revolución popular en el continente. En esto, precisamente, consiste la tentativa de nuestros heroicos camaradas de París." [83]

Lenin [84] descubre en estas palabras "la enseñanza fundamental del marxismo acerca de las tareas del proletariado durante la revolución en lo que respecta al estado". Si se considera que Marx mantiene fundamentalmente firme la teoría del *estado* de clase proletario, que la revolución social pondría en lugar del

[82] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas*, cit., II, pp. 311 y *ss.*, 315.

[83] K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 444.

[84] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas*, cit., II, p. 319.

estado de clase capitalista, no se comprende fácilmente por qué discute de una manera tan decidida contra la imagen según la cual, con la revolución social, se produciría simplemente un cambio del partido dominante en el estado. Afirma que el estado debe quedar eliminado. ¡Pero, sólo para ser sustituido, sin embargo, en cuanto estado y, en realidad, nuevamente en cuanto estado de clase! ¿No se trata, pues, únicamente de una polémica sobre una palabra, sobre una imagen intuitiva, cuando se habla de una "eliminación" del estado de clase capitalista, o de una "transformación" del mismo? Es ciertamente comprensible el hecho de que, desde el punto de vista de la agitación política, la terminología más radical encuentre mayor resonancia. Pero para la *teoría* del socialismo no tiene ningún significado: así lo demuestran las afirmaciones de Marx en el *Manifiesto del Consejo general de la Asociación internacional de los trabajadores sobre La guerra civil en Francia,*[35] en que elabora las experiencias de la Comuna de París. Estas últimas presentan un comentario a la tesis de la "ruptura" de la máquina estatal, que constituye probablemente la teoría principal del marxismo acerca de la relación de la revolución con el estado.

Si se pregunta qué puede entenderse con la imagen de la ruptura de la máquina estatal en general, entonces, dicho sin metáforas, se entiende o que en lugar del viejo ordenamiento estatal se introduce uno nuevo, aunque siga siendo siempre un ordenamiento *estatal;* o bien que no se introduce ordenamiento alguno, o sea que se crea una situación de anarquía; o bien, que simplemente se sustituyen los *órganos* que realizaban el viejo ordenamiento, con *otros hombres* como ejecutores; o bien, que, junto con el nuevo ordenamiento estatal —y en consecuencia, junto con un cambio fundamental de las normas estatales de organización— se produce también un cambio completo de los órganos estatales. Ahora bien, ¿qué sucede en la Comuna de París, o sea, cuáles son —de acuerdo con la exposición de Marx— los procesos esenciales?[36] Éstos se pueden resumir exhaustivamente en el hecho de que en lugar de una forma estatal monárquica se establece una constitución *democrático-republicana,* fundida con algunos elementos de *democracia directa* y que se produce un cambio de los *hombres* que realizaban el ordenamiento

[35] K. Marx, *La guerra civil en Francia,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit.

[36] Sobre la constitución efectiva de la Comuna, cf., K. Kautsky, *Terrorismus und Kommunismus,* 1919, pp. 42 y *ss.* [Hay edic. en español.]

estatal, o sea, que ejercían el poder del estado.[37] Marx caracteriza, en primer lugar, el imperio napoleónico como "fuerza política organizada para la esclavización social" y añade —claramente como comentario— como "máquina del despotismo de clase".[38] "Esclavización" significa, sin embargo, únicamente "explotación". Esto se deduce también del hecho de que Marx pone la Comuna en oposición directa con la antigua monarquía: "La antítesis directa del Imperio era la Comuna".[39] La define como la forma determinada de una "república", que debía abolir no sólo la forma monárquica del dominio de clase, sino el dominio de clase mismo,[40] como "una forma política perfectamente flexible, a diferencia de las formas anteriores de gobierno, que habían sido todas fundamentalmente represivas. He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un *gobierno de la clase obrera,* fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo",[41] o sea, una "forma política", un "gobierno", una "república", y en consecuencia, un *estado* sin explotación económica, sin "opresión" de una clase por otra (en sentido económico), aunque no sin "dominio", sin poder público. Marx descubre en la Comuna de una manera absoluta la antítesis del estado capitalista, ya pronosticada en el *Manifiesto* comunista, el caso —realizado en la historia— de una dictadura del proletariado. Sin embargo, señala como disposiciones particularmente características: la abolición del ejército permanente y su "sustitución por el pueblo armado", y en consecuencia, de ninguna manera la superación de todo poder militar, sino únicamente de una forma particular del mismo.

"Y si París pudo resistir fue únicamente porque, a consecuen-

[37] Lenin interpreta la expresión "romper la máquina del estado" en este sentido: "La idea de Marx consiste en que la clase obrera debe destruir, romper la 'máquina del estado tal y como está' y no limitarse simplemente a apoderarse de ella" (V. I. Lenin, *op. cit.,* p. 319). Y deduce positivamente que el viejo aparato estatal debía sustituirse por la organización de los consejos. Cunow define esto como una "verdadera suposición". En *La guerra civil en Francia,* Marx señala simplemente que la Comuna de París, puso, en lugar del viejo poder de gobierno, un "gobierno popular" (H. Cunow, *op. cit.,* p. 344).

[38] K. Marx, *La guerra civil en Francia,* K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., II, p. 231.

[39] *Ibid.,* p. 233.

[40] *Ibidem.*

[41] *Ibid.,* p. 236.

cia del asedio, se había deshecho del ejército, sustituyéndolo por una Guardia Nacional, cuyo principal contingente lo formaban los obreros. Ahora se trataba de convertir este hecho en una institución duradera. Por eso, el primer decreto de la Comuna fue suprimir el ejército permanente y sustituirlo por el pueblo armado."[42]

De acuerdo con el punto de vista del gobierno comunista, "en los distritos rurales el ejército permanente habría de ser remplazado por una milicia popular, con un plazo de servicio extraordinariamente corto".[43] Pero Marx señala particularmente la introducción del *sufragio universal*. "La Comuna estaba formada por los consejeros municipales, elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad." Y afirma que estos consejeros municipales eran "responsables y revocables en todo momento" y que su "mayoría" —y sólo su mayoría, no todos— estaba formada por "obreros o representantes reconocidos de la clase obrera". Y llama la atención sobre el hecho de que la Comuna "no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo". Lo que entiende con esta oposición que, a primera vista causa admiración, entre "parlamentario" y "de trabajo" —¿no "funciona" también el parlamento en este caso?— se comprende por la añadidura de un comentario, que afirma que la Comuna era un ente "ejecutivo y legislativo al mismo tiempo". Afirma, sencillamente, en consecuencia, la superación, característica de la democracia y en particular de la democracia directa, de la división de los poderes propia de la monarquía constitucional. Con una terminología aparentemente dirigida contra el parlamentarismo en general, se rechaza una forma del mismo, el parlamentarismo de la división de los poderes puramente legislativo. Se trata de una mala interpretación evidente aunque comprensible cuando Lenin interpreta esta expresión como si estuviera dirigida a la "supresión del parlamentarismo".[44] Lenin dice que no puede imaginarse una democracia sin un cuerpo representativo, pero que podía imaginársela sin parlamentarismo. Esta frase sólo es posible a causa de una restricción, no autorizada, del concepto de "parlamentarismo". De cualquier manera, la interpretación de Lenin está apoyada aparentemente también por la siguiente observación de Marx:

"En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miem-

[42] *Ibid.*, p. 233.
[43] *Ibid.*, p. 234.
[44] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., II, p. 325.

bros de la clase dominante han de representar y aplastar [*ver- oder zertreten*] al pueblo en el parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios." [45]

¿Un cuerpo representativo deja tal vez de ser un parlamento porque se funda en el sufragio universal, porque la legislatura no dura tres o seis años, sino un periodo más breve? ¿Deja tal vez de ser un parlamento [*Parlament*] —en alemán una *Volksvertretung* [representación popular]— cuando le corresponden junto con la legislación, también funciones ejecutivas, y en particular la elección de los hombres a los que les está confiado el ejecutivo? ¿Dejaba de ser tal vez la Comuna una democracia porque aceptaba el principio democrático de la elección para el reclutamiento de los funcionarios? Marx piensa en esta última cosa cuando concluye el pasaje citado con las siguientes palabras: "Por otra parte, nada podía ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica".[46]

Obviamente, la comparación del sufragio universal o sea del derecho de elección para la representación popular, con el derecho libre —señalado como "sufragio" individual— del empresario, de contratar trabajo, y la comparación de la representación popular, que "trabaja" para ella misma, con el empresario explotador, que obtiene un ingreso sin trabajar, es efectivamente problemática. Estaría equivocado, ciertamente, poner en la balanza que se usa para pesar el oro de las palabras de un ensayo político, escrito no sin un objetivo de agitación. Sólo porque es Lenin el que lo hace, porque es Lenin el que intenta deducir consecuencias importantes de esta comparación de Marx, debimos ocuparnos aquí de esto. Lenin sostiene que a partir de esta comparación se puede concluir que los órganos que necesita la Comuna —y por tanto también la democracia proletaria en general—, son sólo "capataces y administradores" frente a los que no existe ninguna "relación de subordinación". En consecuencia: ningún carácter constrictivo, ningún medio político. Pero las relaciones de la Comuna, expuestas por Marx, no dan el mínimo punto de apoyo a esta suposición, aunque su manera de expresarse tiene algunas veces esta tendencia.

[45] K. Marx, *La guerra civil en Francia*, K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas* cit., II, p. 235.
[46] *Ibidem.*

De acuerdo con el "proyecto sumario de organización nacional" citado por Marx, que la Comuna no tuvo tiempo de desarrollar, "los diputados a la asamblea nacional... se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores".[47]

Nada de esto hubiera podido quitarle a este ente el carácter de un parlamento.

A Marx le parece muy importante el hecho de que todos los funcionarios y los jueces de la comuna hubieran sido llamados por *elección*, de que fueran responsables y revocables en todo momento, lo que hace aparecer a la Comuna como un tipo de organización del mismo género que la democracia directa. Se señala particularmente el hecho de que todos "los que desempeñaban cargos públicos debían desempeñarlos con *salarios de obreros*";[48] y Engels le atribuía, en su "Prefacio" del 18 de marzo de 1891, a este tipo de organización de los funcionarios el significado de que la Comuna debía "precaverse contra sus propios diputados y funcionarios", impidiendo con estas medidas, "esta transformación del estado y de los órganos del estado de servidores de la sociedad en señores de ella, transformación inevitable en todos los estados anteriores". El elemento característico del estamento de los funcionarios del estado capitalista consiste en que los órganos del estado, que "originalmente" habían nacido "a través de una simple división del trabajo", y junto con ellos la "cabeza" de estos órganos, "el poder del estado", al servicio de sus intereses particulares, se habían transformado con el tiempo de servidores de la sociedad en patronos de la misma.[49] Una cierta posición de privilegio de los funcionarios es seguramente un elemento característico de la monarquía militar-burocrática y, hasta cierto punto, también de la democracia capitalista. Pero el hecho de que el estado capitalista, sin personificaciones, el hecho de que sus órganos estatales sean "señores" de la sociedad está ya en contradicción con la representación que quiere hacer valer el estado capitalista sólo como un instrumento de la clase social explotadora —como acostumbran decir Marx y Engels— o sea, precisamente, de la clase burguesa. Debe también ponerse en duda la afirmación de Engels, según la cual, con la organización —a la que se aludía anteriormente— de los funcionarios de la Comuna "se ponía una barrera eficaz al arribis-

[47] *Ibid.*, p. 234.
[48] *Ibid.*, p. 233.
[49] *Ibid.*, p. 198.

mo y a la caza de cargos";[50] como si la ventaja decisiva consistiera en el estipendio de los funcionarios y no en la posición social que se les atribuye, como si la posición de poder por sí sola —y en consecuencia, la ambición, la sed de poder, etc.— que está ligada inevitablemente a la posición de funcionario no fuese un motivo suficiente para el arribismo y la caza de cargos. La experiencia que no duró ni siquiera tres meses, de la ciudad-estado socialista parisiense no da ningún motivo suficiente para presumir que este fenómeno desaparecerá en el estado proletario. Aun prescindiendo de la cuestión de si en un primer momento se puede realizar, en términos generales, la igualdad económica de los trabajadores intelectuales calificados de la burguesía —que se acrecienta fuertemente en el estado proletario precisamente— con los trabajadores manuales. Las experiencias de la revolución rusa parecen demostrar precisamente lo contrario.[51]

No se comprende la afirmación de Marx: "En vez de continuar siendo un instrumento del Gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocable en todo momento."[52]

La policía tiene un carácter "político" porque es instrumento, medio constrictivo de un poder estatal. Pero, ¿la Comuna no era, según las mismas palabras de Marx, una forma "política", o sea, "estatal", no era un "gobierno"? Si tenía en general una policía —y la Comuna tenía una que funcionaba de una manera muy eficiente— es entonces simplemente una autoilusión objetarle el carácter político a este medio constrictivo. La tendencia fundamental, dirigida contra el estado en general, contra el medio político en cuanto tal, es lo que lleva a Marx a afirmar en este punto —no ciertamente en relación con todo el estado, sino más bien en relación con una de sus funciones constrictivas decisivas, que duró los tres meses escasos de la Comuna— la desaparición del carácter político que, de acuerdo con la teoría del *Manifiesto comunista*, debería ser sólo el resultado de un desarrollo más largo dentro del estado de clase proletario absolutamente "político". Pero la Comuna, precisamente a causa de su corto dominio, no era de hecho capaz de realizar un cambio esencial cualquiera en la constitución económica capitalista —condición ésta, fundamen-

[50] *Ibid.*, p. 199.

[51] Cf., además, V. I. Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético*, *Obras escogidas*, cit., II, pp. 671 y ss.

[52] K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 233.

tal de la superación de la oposición de clase y en consecuencia, según Marx, también del medio político.

Y esta tendencia fundamental se consolida también en otras partes en la representación marxiana de la Comuna, y obviamente se puede comprobar más bien en la expresión lingüística que en el contenido conceptual. Marx defiende de este modo la Comuna de la acusación de federalismo. La Constitución de la Comuna no es de hecho una tentativa de disolver la Francia —en oposición con un centralismo desmesurado— en una federación de pequeños estados. "No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir —no el poder estatal en general, sino únicamente— "el poder del estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria. Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal" —puramente "represivos", o sea, explotadores desde un punto de vista económico— "habían de ser amputados, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servidores responsables de esa sociedad".[53] No se dice que estas funciones debieran dejar de ser, por lo tanto, funciones de gobierno, funciones de dominio, que representan una relación de dominio y de subordinación entre los hombres; sino únicamente que el nuevo poder del gobierno no "predomina" sobre la sociedad. Esto, sin embargo, sólo puede significar que sus órganos no tienen un puesto privilegiado. El hecho de que se definan como "servidores" de la sociedad y no como servidores del estado —y sólo esto sería correcto, ya que sólo esto no sería ambiguo— (y por lo tanto también como servidores de la sociedad, de la que el estado es sólo un órgano), es un síntoma de la aversión —definida anteriormente— con relación al estado. Aunque, Engels dice en su "Prefacio" del escrito de Marx —excluyendo cualquier duda sobre el carácter democrático del estado de la Comuna—: "En el capítulo tercero de *La guerra civil* se describe con todo detalle esta labor encaminada a hacer saltar el viejo poder estatal y sustituirlo por otro nuevo realmente democrático" (o sea por un poder estatal).[54] No obstante esto, Engels ataca la "superstición del estado" dominante en Alemania. Esto puede ser

[53] *Ibid.*, p. 234-235.
[54] *Ibid.*, p. 199.

comprensible si se observa la condición que se encuentra en el fin del desarrollo socialista, de la condición de la sociedad comunista, pero no es comprensible en relación con la Comuna.

Si la constitución de la Comuna debe dar la respuesta al problema del sentido de la observación marxiana de la ruptura de la máquina estatal, si la Comuna —como dice Engels en el "Prefacio" de *La guerra civil*— fue una dictadura del proletariado,[55] después de la conquista del poder político, la tarea de la clase trabajadora consiste en la introducción de una democracia representativa con elementos de una democracia directa amplia. La Comuna, dice Marx, "dotó a la república de una base de instituciones realmente democráticas".[56] Y al defender precisamente la Comuna de la acusación de federalismo, Marx se manifiesta —como lo señala también Lenin contra Bernstein— como un "centralista". Pero cuando Lenin afirma que en la organización, descrita por Marx, de la unidad de la nación por medio de la constitución comunal, se trata de un "centralismo *voluntario* de la unión *voluntaria* de las comunas en la nación, de la fusión *voluntaria* de las comunas proletarias etc.",[57] esto no corresponde de hecho a los datos históricos. Marx admite explícitamente que debe existir un "*gobierno* central", para el que quedan en realidad pocas funciones aunque importantes; el gobierno central no debe ser abolido, sino sus funciones deben ser transferidas más bien a funcionarios "comunales",[58] o sea, desde este punto de vista, nada más "rigurosamente responsables". No se comprende cómo puede conciliarse la existencia de un gobierno central, la organización de la nación en una unidad, con el principio de la voluntariedad. Aún si se prescinde completamente del hecho de que, de acuerdo con la teoría de la concepción materialista de la historia, no debe existir, en el estado de los trabajadores que sucede al estado de la burguesía, la anarquía, sino la constricción y el dominio, el dominio de clase. No obstante —y esto debe decirse como justificación de Lenin, dentro de los límites en que éste afirma que se mantiene en el terreno de la teoría marxiana— se encuentran también, en Marx, pasajes en que éste se opone, de la manera más decidida, no simplemente al estado de clase capitalista, sino al estado en general, en cuanto "excrecencia pa-

[55] *Ibid.*, p. 200.

[56] *Ibid.*, p. 236.

[57] [Cf., V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas*, cit., II, p. 332.]

[58] K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 234.

rasitaria" de la sociedad, define el poder estatal en cuanto tal como superfluo y describe ya la Comuna como un ordenamiento, en que se ha eliminado precisamente este parásito y se ha vuelto inútil el poder estatal, o sea, la comuna se ha constituido en "sociedad", no como "estado"; por ejemplo: "[...] El régimen de la Comuna habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su *libre* movimiento."[59]

Y también: "La sola existencia de la Comuna implicaba, como algo evidente, un régimen de autonomía local, pero ya no como contrapeso a un poder estatal *que ahora* es *superfluo.*"[60]

El hecho de que la "autonomía local", en cuanto gobierno, represente también un poder estatal —aunque sea democrático-descentralizado— se oculta, no sin intención, bajo esta terminología (que una vez más identifica el estado con el estado de los explotadores).[61]

[59] *Ibid.*, p. 235.

[60] *Ibid.*, pp. 235-236.

[61] Cunow descubre la diferencia entre el punto de vista del *Manifiesto del partido comunista* y el del *Manifiesto del Consejo general* (Cunow habla equivocadamente del "segundo manifiesto del Consejo general de la Asociación internacional de los obreros sobre la guerra francoprusiana", que es del 9 de septiembre de 1870; el pasaje citado por Cunow —*op. cit.*, p. 324— pertenece al manifiesto sobre *La guerra civil en Francia* del 30 de mayo de 1871) en lo que sigue: "Mientras en el *Manifiesto comunista* el proletariado toma posesión del poder del estado, y gracias a esto centraliza todos los medios de producción en manos del estado y funda de este modo la sociedad socialista, según la hipótesis del manifiesto general, la nueva sociedad no se construye sobre el poder centralizado del estado sino más bien *sobre la base de la Comuna socializada* y hace por lo tanto superfluo el poder del estado". "En el *Manifiesto comunista* se pone como fundamento de la nueva organización social un estado centralizado, en el manifiesto general sólo una federación de Comunas. Ésta no es, sin embargo, la distinción principal. Ésta consiste en el hecho de que, en el *Manifiesto,* Marx le concede sin más a la violencia de la dictadura de la clase obrera el poder de transformar todo el modo de producción gracias a un ataque violento al mecanismo económico. De acuerdo con el segundo manifiesto general, el poder del estado no puede ser asumido simplemente por la clase obrera y ser utilizado con el objeto de la abolición de las clases. Esta abolición, más bien será posible sólo después de que transcurra toda una serie de procesos históricos. La clase obrera no puede realizar simplemente sus ideales sociales; no puede cambiar la forma social de una manera brusca con adjudicaciones populares, *sino únicamente descombrar el camino, a través de la eliminación de los obstáculos estatales, hacia el trastocamiento social que se está llevando a cabo.*" Cunow descubre en esto una evidente desviación

9. LA POSICIÓN CON RESPECTO A LOS ANARQUISTAS

Esta intención emerge también en otros escritos de Marx y Engels. Cuando Engels define —ciertamente sin titubeos—, en su ensayo *Contribución al problema de la vivienda,* la expropiación [*Expropriation*], o sea la expropiación [*Enteignung*] violenta, y la ocupación también violenta (de acuerdo con el modelo del viejo estado), como una medida que —si promueve el "bien público"— será necesaria aún después de la conquista del poder "político" por parte del proletariado, y esto deja más bien fuera de toda duda el carácter constrictivo de esta organización política del poder,[62] *no* usa de buena gana para esta situación la palabra "estado", y dice que "es la *'población laboriosa'* la que pasa a ser propietaria colectiva de las casas, de las fábricas y de los instrumentos de trabajo", que la renta del suelo no será abolida, sino se transferirá a la "sociedad".[63] Al interpretar estas expresiones engelsianas, Lenin llama francamente las cosas por su nombre, cuando habla sin temor del "estado de los obreros" o del "estado proletario".[64] Y ya que la Comuna representa la primera etapa después de la conquista del poder por parte del proletariado —¡y es verdaderamente incomprensible que la revolución parisiense de 1871, limitada de una manera tan increíble desde el punto de vista espacio-temporal, que estalló en condiciones tan particulares, y que hace mucho tiempo quedó superada, en sus presupuestos económicos, por el desarrollo capitalista general, pueda constituir todavía en nuestros días el modelo de la dicta-

del revolucionarismo del *Manifiesto* comunista (H. Cunow, *op. cit.,* p. 326). Y encuentra una confirmación de esta teoría más evolucionista en la crítica marxiana del Programa del partido de Gotha [K. Marx, *Crítica del programa de Gotha,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., III, pp. 22-23] en la que Marx presenta el punto de vista según el cual después de la conquista del poder estatal no sigue, en efecto, todavía, la sociedad socialista. Ésta sólo puede salir lentamente, por sus propias condiciones de desarrollo, "después de prolongados dolores".

62 F. Engels, *Contribución al problema de la vivienda,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., II, p. 337. Además *(ibid.,* p. 354): "Sin embargo, toda revolución social deberá comenzar tomando las cosas tal como son y tratando de remediar los males destacados con los medios existentes. Hemos visto ya a este propósito que se puede remediar inmediatamente la *penuria* de la vivienda mediante la expropiación de una parte de las casas de lujo que pertenecen a las clases poseedoras y obligando a poblar la otra parte."

63 *Ibid.* p. 391.

64 V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., II, pp. 334 y *ss.*

dura del proletariado!— es muy significativo que Engels diga, en su escrito de marzo de 1875,[65] dirigido a Bebel, a propósito de la crítica al proyecto de programa de Gotha, discutiendo contra la frase sobre el "estado popular libre": "Habría que abandonar toda esta charlatanería acerca del estado, sobre todo después de la Comuna, que no era un estado en el verdadero sentido de la palabra."

Es comprensible por qué la Comuna, que el mismo Engels definió como "verdadero poder estatal democrático", no debe ser un estado, si se mantiene firme simplemente la definición de estado que Engels dio en el "Prefacio" a *La guerra civil* de Marx: "una máquina para la opresión de una clase por otra, lo mismo en la república democrática" —y en consecuencia también en la Comuna— "que bajo la monarquía".[66] Junto con la afirmación de que la Comuna no fue un estado propiamente dicho, admite que el proletariado debe servirse del estado en la revolución, aunque sólo de manera transitoria y sólo para oprimir violentamente a sus adversarios. ¡Pero precisamente por esto, la Comuna era un estado en el verdadero sentido de la palabra! Se trata de una interpretación de ninguna manera autorizada, cuando Lenin interpreta la afirmación engelsiana —que él define como "la afirmación teórica más importante de Engels"—[67] de la manera siguiente: "La Comuna iba dejando de ser un estado, por cuanto tenía que reprimir no a la mayoría de la población, sino a la minoría (a los explotadores)."[68]

Por lo que una mera democracia no sería de hecho un estado.

Si Marx y Engels, aun corriendo el peligro de caer en contradicciones con su esquema del desarrollo desde el estado de los capitalistas, pasando por el estado de los proletarios, hacia la sociedad sin estado —suspendida todavía en una lejanía invisi-

[65] A. Bebel, *Aus meinen Leben* [Stuttgart, J. H. W. Dietzt Nachf.], 1911, vol, II, p. 322 [cf. K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, cit., III, p. 32].

[66] En el escrito *Contribución al problema de la vivienda*, Engels, uniéndose a la afirmación de que el estado actual no puede eliminar la plaga de las habitaciones, dice: "El estado no es otra cosa que el poder organizado conjunto de las clases poseedoras, de los terratenientes y de los capitalistas, dirigido contra las clases explotadas, los campesinos, y los obreros." Y define el estado —o sea, desde este punto de vista, sólo el estado "actual"— en oposición al capitalista individual, como "capitalista colectivo" (K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, cit., II, p. 368).

[67] V. I. Lenin, *El estado y la sociedad*, *Obras escogidas*, cit., II, p. 341.

[68] *Ibidem*.

ble— del comunismo perfecto, preferían una terminología explícitamente hostil al estado, esto tiene su fundamento en el hecho de que ellos —prescindiendo completamente de la tendencia individualista fundamental de su pensamiento político— no sólo no deseaban reforzar la oposición de hecho (aunque no la personal) en relación con los anarquistas, sino querían más bien mitigarla. En la carta citada a Bebel, Engels basa su protesta contra el "estado popular" en el proyecto del Programa de Gotha, incluso con lo que sigue: "Los anarquistas nos han echado en cara más de la cuenta esto del *'estado popular'* a pesar de que ya la obra de Marx contra Proudhon y luego el *Manifiesto* comunista dicen claramente que, con la implantación del régimen socialista, el estado se disolverá por sí mismo."[69]

El ordenamiento socialista de la sociedad no debe ser por lo tanto un estado "libre" y ni siquiera un estado "popular", o sea una comunidad en la que el ordenamiento constrictivo obligatorio es creado por el pueblo mismo, o sea, por la mayoría de aquellos para los que el ordenamiento exige validez. Esto sólo puede entenderse en el sentido de que no debe ser un ordenamiento constrictivo en general, como demanda la teoría anarquista, con respecto al cual Marx y Engels querían evitar ir a parar en una oposición fundamental. Esto debe entenderse ante todo de acuerdo con motivos de carácter político y de agitación. El anarquismo prometía a los trabajadores no sólo un paraíso económico, sino ponía en la perspectiva también la liberación de toda constricción, la abolición del "estado" de los bribones, tan fastidioso. Y el movimiento anarquista —dirigido por Bakunin— amenazaba con quitarles el viento a las velas del socialista. Bakunin, que encontraba en Marx al representante más entusiasta del comunismo de estado había subido a la palestra para enfrentarse al espíritu autoritario, a la centralización y al estatismo [*Etatismus*] de los comunistas alemanes.[70] Vale la pena refutar este argumento y demostrar que también el comunismo de la Internacional socialista, puesto en peligro de muerte por Bakunin, y dirigido por Marx y Engels, era un anarquismo tan bueno como el "espíritu revolucionario" de Bakunin. Ésta es la tendencia que se desprende del informe redactado por Marx y Engels, sobre las maniobras de Bakunin, en la Internacional socialista (1872).[71]

[69] Cf. nota 65.

[70] Carta a Herzen de 1869, en F. Mehring, *Carlos Marx*, México, Grijalbo, 1967, p. 436.

[71] Publicado recientemente bajo el título de *Karl Marx oder Bakunin? Demokratie oder Diktatur?* Un escrito polémico contra los precur-

No se trata de un rechazo del anarquismo, sino de una profesión de fe en favor del mismo. "La anarquía, he aquí el caballo de batalla de su maestro Bakunin, que, de los sistemas socialistas, no ha tomado más que las etiquetas", se lee en la reproducción de una circular de la Internacional dirigida contra Bakunin. La "anarquía" es reconocida, por lo tanto como una "etiqueta" dentro del sistema socialista. Sólo Bakunin no comprende el contenido de este capítulo ya que demanda "la abolición inmediata del estado y la institución de la anarquía". Se corrige, por el contrario: "Todos los socialistas entienden por anarquía lo siguiente: una vez conseguido el objetivo de la clase obrera —la abolición de las clases—, el poder del estado, que sirve para mantener a la gran mayoría productora bajo el yugo de una minoría explotadora poco numerosa, desaparece y las funciones de gobierno se transforman en simples funciones administrativas."

El estado, por lo tanto, no puede ser abolido, sino "deja de existir". Bakunin, en cuanto pretende abolir el estado con un acto autoritario, instituye nuevamente un estado. Ésta es la crítica principal contra Bakunin, el hecho de que la organización a la que aspira es nuevamente un estado:

"En esta organización anárquica de las tribunas constituidas con las barricadas tenemos, por consiguiente, ante todo, el consejo comunal, y por tanto las comisiones ejecutivas [...], además de todo el parlamentarismo federal, cuya tarea consistirá en la institución de este poder público, etc. [...]. Vemos, por tanto restaurados todos los elementos del estado autoritario de la manera más bella, y no tiene la menor importancia el hecho de que llamemos a esta máquina la comuna revolucionaria organizada de abajo hacia arriba. El nombre no cambia las cosas; la organiza-

sores del bolchevismo. Es una nueva edición de los informes de K. Marx y F. Engels a la Internacional sobre Mijail Bakunin (Stuttgart, 1920). La tendencia del escrito se manifiesta en la frase del "Prefacio": "El bolchevismo de nuestros días no es más que el bakuninismo de otro tiempo, simplemente acuñado de otra manera." En esto se presupone que entre el marxismo (representado por la socialdemocracia) y el bolchevismo anarquista hay una diferencia esencial. Pero este escrito precisamente muestra que en el punto decisivo, en la relación con el estado, no existe ninguna oposición esencial entre Bakunin y Marx. También Max Adler, basándose en este escrito, afirma que Marx no atacó a los bakuninistas en cuanto anarquistas. "Más bien, el concepto de *anarquía* fue *defendido por Marx* contra éstos." Marx reivindica aquí explícitamente para todos los socialistas el concepto de anarquía en el sentido de ausencia del estado, lo que siempre significa en él eliminación del dominio de clase *(op. cit.,* p. 249).

ción de abajo hacia arriba existe en toda república burguesa y los mandatos imperativos ya existían en la Edad Media. Por lo demás lo reconoce el mismo Bakunin, ya que define su imagen como nuevo estado revolucionario."

A Bakunin se le reprocha, pues, el hecho de que quiera reconstruir un estado; no el hecho de que sea anarquista, sino el hecho de que su anarquismo sea incoherente. Pero toda esta polémica contra Bakunin no es totalmente sincera, ya que de acuerdo con el esquema marx-engelsiano la dictadura, que debe establecerse después de la conquista revolucionaria del poder político por parte del proletariado no es tampoco, de hecho, la sociedad anarquista-comunista, sino es más bien un estado. Por lo tanto, Marx era anarquista en su teoría política, del mismo modo que Bakunin era marxista en su teoría económica.[72] La oposición

[72] A esto hace mención, ya en 1908, Fabbri en un ensayo digno de la mayor estimación, "Die historischen und sachlichen Zusammenhänge zwischen Marxismus und Anarchismus", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. XXVI, pp. 559 y *ss.* Demuestra ahí que entre el marxismo y el anarquismo no existían de hecho diferencias teóricas fundamentales, que Marx postuló, en el mismo sentido que los anarquistas, la "anarquía" en cuanto ideal alcanzable, que posteriormente tanto los socialistas como los anarquistas se apoyaron de la misma manera en esta teoría marxiana para demostrar que el ideal del socialismo es único. "Después de que Marx había dado la misma definición de la palabra 'anarquía' que daban los anarquistas" (definición mencionada anteriormente, en el informe sobre Bakunin a la Internacional) "y después de que la había definido como el ideal de *todos* los socialistas, no podía dejar de encontrar un criterio para poder distinguirse a sí mismo y a los suyos de los partidarios de Bakunin, y de este modo llegó al expediente de negarles a los anarquistas el carácter de socialistas [...]". Fabbri demuestra hasta qué punto esto carece de fundamento, ya que desde el punto de vista teórico los anarquistas eran *marxistas.* "Bakunin y los anarquistas no sólo eran partidarios pasivos de las doctrinas marxistas, sino eran también los más diligentes predicadores y propagandistas de las mismas" *(op. cit.,* pp. 580-581). Fabbri señala el hecho de que la primera traducción del *Manifiesto* comunista fue realizada por Bakunin, de que éste empezó también la traducción de *El capital,* etcétera. Llama en particular la atención sobre el hecho de que los anarquistas consideraban como propia la literatura *económica* del socialismo marxista *(op. cit.,* p. 582). No obstante, rechaza "presentar a Marx como un anarquista sin más" o bien afirmar "que los marxistas eran anarquistas" *(op. cit.,* pp. 602-603). ¿Por que? La diferencia entre el "*temperamento* autoritario" de Marx y el "libertario" de Bakunin no podía ser la causa de esto. El verdadero motivo era precisamente aquel por el que sólo existía un acuerdo real entre marxistas y anarquistas en relación con la teoría *económica,* pero que para Marx, y sobre todo para los marxistas que llegaron después, no existió

entre los dos era más bien personal, y era, en particular, una oposición de caracteres. Y cuando Bakunin se oponía a Marx, no era propiamente por su actitud teórica sino por su actitud práctica. "Es muy posible que Marx se eleve teóricamente al nivel de una concepción racional de la libertad, pero carece del *instinto de la libertad;* es un autoritario de pies a cabeza." [73]

Esta actitud interna de Marx hace también comprensible el hecho de que en sus escritos se exprese acerca de la relación fundamental con el estado sólo con cautela y de un modo ocasional, el hecho de que deba indagarse en el conjunto de su teoría anarquista de la sociedad del futuro sólo a partir de observaciones ocasionales —en su obra principal, *El capital,* no se habla de esto, en realidad. En Bakunin, en cambio, esta teoría política juega precisamente el papel principal.[74]

nunca seriamente tal acuerdo con la teoría política, en la cual sólo se ponía en evidencia el "anarquismo" en su esencia.

[73] Citado por Fabbri, de un manuscrito inédito de Bakunin de 1870 *(op. cit.,* p. 584).

[74] De todos modos, Bakunin se distingue de Marx también en el problema de la organización económica de la sociedad del futuro: dentro de los límites en que Marx —en cuanto racionalista— perseguía tendencias centralistas, era partidario de una centralización de los medios de producción en manos de la sociedad organizada unitariamente (aunque no como estado), mientras que Bakunin, en cuanto federalista, era partidario de una organización de la sociedad "de abajo hacia arriba por medio de una federación libre" y se oponía a una concentración de la propiedad global en una organización central (cf. Fabbri, *op. cit.,* pp. 576, 585). El anarquismo político se concilia más fácilmente con este federalismo que con el centralismo. ¡Cuanto más *centralizada* está la organización, tanto más necesariamente debe existir forzosamente un ordenamiento *constrictivo!* Por tanto, el anarquista Nieuwenhuis observa con toda razón, en su ensayo "Der Staats sozialistische. Charakter der Sozialdemokratie", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. XXVIII, p. 124, refiriéndose precisamente al centralismo de Marx: "La reacción de los anarquistas contra Marx debe explicarse únicamente por su tendencia al socialismo de estado. Es irrefutable el hecho de que Marx era amigo explícito de la centralización. En la vida social, sin embargo, sólo el estado puede centralizar". Nieuwenhuis cita como prueba del carácter del socialismo de estado de la teoría económica de Marx el hecho de que en *El capital,* "consideraba la legislación para la defensa de los obreros con la máxima exaltación imaginable". Por una parte reconocía la necesidad de una reglamentación mayor de la sociedad por medio de una legislación para la defensa, basada en el estado del presente, y por otra parte hablaba en favor de la necesidad de una completa desaparición de la sociedad actual. Nieuwenhuis sostenía que al igual que en el pecho de Fausto, también en el de Marx habían vivido dos almas: la del socialismo de es-

Por tanto no se puede hablar de hecho de una distinción fundamental entre el socialismo de la concepción materialista de la historia marx-engelsiana y el anarquismo. Lo que se pone de manifiesto de una manera particularmente evidente en dos ensayos polémicos que Marx y Engels publicaron en 1872-1873, en

tado y la de la anarquía. Y continúa: "Si somos de la opinión de que el socialismo de estado es la doctrina según la cual todos los eventos de la humanidad deben estar guiados y regidos por la intervención del estado, sin preocuparse de la esencia de este estado —cosa que más bien no es ni siquiera necesaria—, y, además, de que el anarquismo es la doctrina según la cual todos los eventos de la humanidad [deben ser guiados y regidos] por una iniciativa meramente individual o por medio de una asociación espontánea, a la que cada uno puede adherirse en todo momento y puede darle la espalda, una doctrina de acuerdo con la cual el estado debe quedar abolido, entonces no cabe duda alguna con respecto al hecho de que Marx forma parte de la primera categoría. Cuando los marxistas nos reprochan que cometemos una injusticia con Marx y que le atribuimos una concepción que nunca tuvo, ya que le dio a la palabra estado un significado completamente diverso, o más bien puso en el mismo nivel las expresiones de estado y sociedad y, por así decirlo, quería que se eliminara al estado, porque con su superación —postulada por él— se eliminaría por sí mismo el aparato del poder organizado para la opresión de una clase por otra, debemos recordar entonces la engañosa observación del americano B. Tucker, que dice que Marx puso más bien en el mismo nivel el estado y la sociedad, pero sin embargo, sólo en el sentido en que se pueden poner en el mismo nivel, por ejemplo, la oveja y el león, después de que el león haya devorado a la oveja. La unidad de estado y sociedad de la que habla Marx es igual a la unidad de hombre y mujer frente a la ley: el hombre y la mujer son una sola cosa, y esta sola cosa es el hombre. Así también, según Marx, el estado y la sociedad son una sola cosa; pero esta cosa es el estado. Si, por el contrario en su equiparación Marx hubiera disuelto el estado dentro de la sociedad, entonces se trataría de un estado anárquico, ya que para los anarquistas la palabra sociedad significa únicamente todo el conjunto de relaciones entre los distintos hombres, que se forman espontánea y orgánicamente sin interferencias de un poder exterior, constitucional, autoritario. El hecho de que Marx tuviera ese concepto del estado está demostrado por el hecho de que pensaba utilizar el estado para introducir y mantener el socialismo, por medio de la confiscación del capital y de una administración pública del mismo gracias a un poder autoritario. El hecho de que este poder no debiera tener desde ese momento en adelante un carácter patriarcal sino democrático es irrelevante" (Nieuwenhuis, *op. cit.*, pp. 122-123). Nieuwenhuis, que es el representante del anarquismo individualista, señala con razón la contradicción que consiste en el hecho de pretender adueñarse del poder político, para eliminar el poder político: "El que asume la fórmula de la conquista del poder político, en primer lugar como el fin más importante y luego como *el* fin, no puede dejar de desembocar en el socialismo de estado" (Nieuwenhuis, *op. cit.*, p. 139). Esto se dirige, obviamente, también contra el anarquismo colectivista de Bakunin.

la revista italiana *La Plebe*, contra el anarquismo de tendencia bakuninista.[75] Marx afirma que la dictadura del proletariado, que sustituye a la "dictadura de la burguesía" —¡y por lo tanto también la democracia capitalista es una "dictadura"!— dota al estado de una forma revolucionaria y sólo "transitoria". Engels trata ciertamente ante todo de demostrar que no es posible una gran industria económica y técnica sin que el individuo someta su voluntad al ordenamiento general; y responde con un no a la pregunta monda y lironda de si "es posible tener una organización sin autoridad", y demuestra esta afirmación con ejemplos correctos, pero la atenúa de manera absoluta, y va a parar más bien en la afirmación opuesta al declarar que la organización del futuro "sólo dejará la autoridad dentro de los límites", "que tracen inevitablemente las relaciones de producción". Esta frase carece totalmente de contenido y no es significativa, ya que, de acuerdo con la concepción materialista de la historia, las "relaciones de producción" determinan *todo*. Todo queda más precisado cuando Engels dice, además, que no todas y cada una de las autoridades, sino que "el estado y junto con él la autoridad política desaparecerán a consecuencia de la próxima revolución social, y que las funciones públicas perderán su carácter político, y se transformarán en simples funciones administrativas, que velarán por los verdaderos intereses sociales".

Será necesario volver más adelante sobre este último conconcepto que ha adquirido, de hecho, la máxima importancia para la teoría de la desaparición del estado. Aquí sólo habrá que señalar el hecho de que Engels reduce, desde este punto de vista, la distinción entre su concepción y la de Marx y la de los anarquistas al hecho de que estos últimos quieren "abolir de golpe" el "estado político", en tanto que de acuerdo con la teoría de la concepción materialista de la historia éste desaparece por sí mismo y de manera gradual después de la dictadura del proletariado —que todavía tiene un carácter político, o sea, estatal. El hecho de que la teoría anarquista sea, de hecho, tan ingenua y miope que crea que se puede abolir el estado de golpe, o por así decirlo, de la noche a la mañana, es más bien una suposición polémica en relación con el estado revolucionario de Bakunin, que corresponde exactamente a la dictadura del proletariado

[75] F. Engels, *De la autoridad*, en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, cit., II, pp. 397-400 [el otro artículo de Marx publicado en *La Plebe*, al que se refiere Kelsen, es *El indiferentismo en materia política en Marx-Engels-Lenin, Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo*, Moscú, Progreso, 1974, pp. 77 y *ss*.].

marx-engelsiana. En este punto no existe distinción alguna entre marxismo y anarquismo.

Engels habla de un "estado político" y este pleonasmo tiene, de hecho, un significado muy profundo. Porque, ¿cómo debería definirse este ordenamiento social, sobremanera complicado, que no excluye en realidad la relación de superioridad y de subordinación, o sea de poder y dominio en el sector *público* (¿podría haber una distinción entre el sector público y el privado sin que el estado se distinguiera de la sociedad?), sino los incluye en gran medida, después de que este ordenamiento social —como se diría— ha perdido su carácter político? El ordenamiento constrictivo postulado por la teoría económica del marxismo y rechazado por su teoría política es un estado no-político, o sea un estado que no es un estado. Lenin expresa claramente esta contradicción: "el estado moribundo, al llegar a una cierta fase de su extinción puede calificarse".[76]

¡El pleonasmo engelsiano se convierte en la más completa *contradictio in adjecto!*

10. EL IDEAL ANARQUISTA DEL COMUNISMO: LA CONTRADICCIÓN ENTRE LA TEORÍA POLÍTICA Y LA TEORÍA ECONÓMICA DEL MARXISMO

Respecto al problema de la conquista del poder político por parte del proletariado y al problema de la organización del estado de clase proletario, se encuentran en los escritos de Marx y Engels suficientes formulaciones para darse una idea por lo menos aproximada de estas etapas del desarrollo futuro. La Comuna de París de 1871 proporcionó los datos de experiencia; aquí queda fuera de discusión si pudo hacer esto en una medida aunque sea aproximadamente suficiente. En cambio, sólo se encuentran indicaciones muy vagas respecto a la fase verdadera, a la fase última, del comunismo, y respecto a la sociedad sin clases, sin estado, que realiza el ideal de la igualdad, puesto que esta parte de la prognosis social no se puede fundar en ningún material

[76] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., II, p. 339. También Marx habla de un "estado político", por ejemplo, en su ensayo *Sobre la cuestión judía* en que estigmatiza la misma unión de los términos como pleonasmo; al referirse al estado cristiano dice: "En Alemania, en donde no existe un estado político, un estado como tal estado [...]" (K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época,* cit., p. 20).

empírico. Es preciso aferrarse a las *Glosas marginales al programa del partido obrero alemán,* que Marx escribió en una carta del 5 de mayo de 1875 a Bracke, sobre el proyecto del Programa de Gotha, y que sólo se publicaron hasta 1891,[77] para conocer la teoría —o más correctamente, algunas observaciones llenas de lagunas— del fundador de la concepción materialista de la historia, con respecto a un objeto, que representa, en el fondo, la esencia más profunda y el significado último de la idea socialista. Marx discute contra el pasaje del programa en el que se afirma que el partido socialista "aspira por todos los medios legales al estado libre y a la sociedad socialista". Y se pregunta: "¿qué *transformaciones* sufrirá el estado en la sociedad comunista?" [78] Se podría pensar que, en esto, se expresa la idea de que la sociedad comunista mostrará un estado, aunque *transformado.* Pero esta pregunta se explica inmediatamente: "¿qué funciones, análogas a las actuales funciones del estado, subsistirán entonces?"

En vez de funciones estatales, o sea, del dominio, deberán presentarse funciones sociales, cosa que, evidentemente, sólo puede significar funciones que no tengan ningún carácter constrictivo. Francamente, el concepto no se expresa de una manera muy clara. Si las futuras "funciones sociales" deben ser *análogas* a las "funciones estatales" actuales, entonces esto quiere decir que no cambiará el contenido o el objetivo del ordenamiento, sino sólo su forma en cuanto ordenamiento constrictivo, que desaparecerá su medio, específicamente político, de realización. Se realizará, como antes, una administración planificada y ordenada unitariamente de los ferrocarriles, de la instrucción, etc., pero no se constituirá ordenamiento constrictivo o de dominio alguno para llevar a la práctica y mantener este ordenamiento. Pero cabe, justamente, preguntarse: ¿qué funciones estatales, en cuanto funciones sociales, "subsistirán" entonces? A las competencias que se ejercen ahora como funciones estatales, se añadirán verosímilmente numerosas competencias. Puede existir, por lo tanto, la curiosidad de saber qué respuesta le da Marx a esta pregunta. Se contenta en primer lugar con la afirmación: "Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra 'pueblos' y la palabra 'estado', no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema." [79]

[77] K. Marx, *Crítica al programa de Gotha,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., III, p. 23. [Este escrito fue publicado por primera vez, como es sabido, en *Die Neue Zeit,* IX, 1, 1890-1891, pp. 561 y *ss.*]

[78] *Ibid.,* p. 23.

[79] *Ibidem.*

Marx, sin embargo no dio esta respuesta "científica". Comprueba, para la etapa de la sociedad comunista, que sigue inmediatamente después del estado capitalista, que todavía está afectada "por el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede".[80] No es, por lo tanto, todavía un ordenamiento jurídico, sino más bien es ya el "derecho igual"; pero "a pesar de este progreso, este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por *el mismo rasero:* por el trabajo".

La diversidad de hecho de los individuos —uno es más fuerte, más astuto que el otro, y por lo tanto puede rendir más y por lo tanto recibe también más— tiene como consecuencia la siguiente: "este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual". "En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad." Como todo derecho, dice Marx, o en consecuencia no sólo como el derecho burgués. Esto representa un "inconveniente", ya que Marx presupone evidentemente como ideal la verdadera igualdad. Este inconveniente es inevitable "en la primera fase de la sociedad comunista". "El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad condicionado por ella." Y ya que se trata del *contenido* del ordenamiento jurídico y este contenido no es más que un precipitado del desarrollo cultural del momento, esta preposición sobre la relación entre derecho y economía es una tautología.

"En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno de manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!" [81]

No es necesario detenerse en la exposición de las condiciones

[80] *Ibid.*, p. 14.

[81] *Ibid.*, p. 15. Cf., además, la exposición del nacimiento del ordenamiento jurídico y de su relación con la economía que presenta Engels en su ensayo *Contribución al problema de la vivienda,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., II, pp. 386-387.

económicas del pleno desarrollo de la sociedad comunista. Bastará observar que no es totalmente comprensible cómo la superación de la división del trabajo puede reforzar las fuerzas productivas, y que no existe ningún motivo para suponer que el trabajo dejará de ser un paso para convertirse en una necesidad, más aún en un trabajo del individuo, inserto en un plan económico muy complicado, que sólo funciona con una amplísima división del trabajo. No obstante no se debe olvidar que aquí Marx habla como *político* y no como *economista.*

De hecho no está claro qué quiere Marx que se entienda con la afirmación según la cual "el estrecho horizonte del derecho burgués" será superado completamente en la fase superior del comunismo. En vez de un ordenamiento jurídico, cuyo principio fundamental consiste en dar una redistribución igual a un trabajo igual, se presenta por su parte un *ordenamiento jurídico,* que obliga a cada cual a emplearse de acuerdo con su capacidad y autoriza a cada uno a satisfacerse según sus necesidades, con la cantidad de bienes —presupuesta como ilimitadamente abundante— de la cumunidad; un ordenamiento jurídico, cuyas normas de producción, por lo menos, deben ser observadas de una manera tanto más precisa y penosa cuanto más limitado debe ser el *quantum* de trabajo del individuo y cuanto más grande debe ser el producto global del trabajo; ¡un ordenamiento que, precisamente por esto, no puede dejar de funcionar como un ordenamiento *jurídico,* o sea, como ordenamiento constrictivo! Porque, a pesar de que el trabajo se haya convertido —por cualquier motivo— en una necesidad para todos, queda siempre abierta la posibilidad de que para alguno no sea propiamente necesario el trabajo que se le asigna, que existan diferencias entre las "capacidades" asumidas por cada individuo y las necesidades de la producción comunitaria, diferencias cuya armonización sólo puede cumplirse, en último análisis, *de una manera autoritaria,* o sea, a través de la constricción, si no se presupone una armonía preestablecida de las fuerzas naturales, o sea de las fuerzas que se desarrollan libremente. Y aun cuando se acepte que todos los manantiales de la riqueza corran con tanta abundancia, el derecho de encontrar satisfacción según las propias necesidades no puede ampliarse hasta el punto de que no exista ningún peligro de transgresión, de abuso.

Pero es muy probable que con la expresión "derecho burgués" Marx entendiera el derecho general —ocasionalmente se expresa de una manera muy desfavorable contra la "desnaturalización" del partido a causa de los "subterfugios jurídicos"— y que, con

las palabras mencionadas anteriormente, quisiera expresar —como afirma Lenin— el hecho de que en la fase superior de la sociedad comunista los hombres serían capaces "de trabajar por la sociedad sin ninguna norma jurídica" a las que "estén ya habituados a observar las normas fundamentales de la convivencia y cuando su trabajo sea tan productivo que trabajen *voluntariamente* según su capacidad. El estrecho horizonte del derecho burgués, que obliga a calcular con la insensibilidad de un Shylock para no trabajar ni media hora más que otro ni percibir menos salario que otro, este estrecho horizonte será entonces rebasado. La distribución de los productos no requerirá entonces que la sociedad regule la cantidad de ellos que habrá de recibir cada uno; todo individuo podrá tomarlos libremente según sus necesidades."[82]

Engels se expresa de una manera más detallada que Marx en relación con el problema de la desaparición del estado. En su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,*[83] desarrolla la teoría ya expuesta en el *Manifiesto* comunista, según la cual el estado es un producto de las oposiciones de clase. Su finalidad es la de "atenuar" el conflicto entre las clases, de mantenerlo dentro de los límites del ordenamiento. Define el estado —al que no desea negarle, sin embargo, evidentemente, el carácter de un fenómeno social— un "poder que emana de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y que se enajena cada vez más de ella". El hecho de que Engels restrinja aquí visiblemente el concepto de sociedad, para poderlo contraponer con el de estado, es muy significativo, sobre todo si se reflexiona en el hecho de que —desde otro punto de vista— se le escapa la identificación entre estado y sociedad. Aquí, el estado debe definirse como un mal que, por así decirlo, debe separarse de la sociedad. En este punto resultan interesantes las observaciones, que desarrolla a propósito de la presunta condición preestatal, a propósito del periodo de la llamada constitución gentilicia. Es evidente que no es tanto el principio de una descripción objetiva, sino más bien el de la evaluación subjetiva, el que guía la exposición engelsiana de esta constitución gentilicia. Engels se encuentra aquí evidentemente bajo el influjo de Morgan, que se había transformado más bien de investigador de la constitución gentilicia en su apologeta, al reconocerle a ésta haber realizado el ideal político

[82] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., II, pp. 366-367.

[83] F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., III, p. 344.

de la revolución francesa, y al descubrir la salvación del futuro en un "renacimiento de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas *gentes*".[84] Con ese mismo espíritu, Engels proclama:

"Dueños de la fuerza pública y del derecho de recaudar los impuestos, los funcionarios, como órganos de la sociedad, aparecen ahora situados por encima de ésta. El respeto que se tributaba libre y voluntariamente a los órganos de la constitución gentilicia ya no les basta, incluso si pudieran ganarlo; vehículos de un poder que se ha hecho extraño a la sociedad, necesitan hacerse respetar por medio de las leyes de excepción, merced a las cuales gozan de una aureola y de una inviolabilidad particulares. El más despreciable polizonte del estado civilizado tiene más autoridad que todos los órganos del poder de la sociedad gentilicia reunidos; pero el príncipe más poderoso, el más grande hombre público o guerrero de la civilización, puede envidiar al más modesto jefe gentil el respeto espontáneo y universal que se le profesaba. El uno se movía dentro de la sociedad; el otro se ve forzado a pretender representar algo que está fuera y por encima de ella."[85]

Todavía en la actualidad, no estamos suficientemente orientados sobre las particularidades de la antigua constitución gentilicia para poder comparar el respeto que se le profesaba a un jefe gentilicio con la autoridad de un estadista moderno. Pero estamos suficientemente orientados para poder afirmar que los nexos gentilicios no eran absolutamente asociaciones anárquicas, cuyo ordenamiento se realizara sin los medios de la constricción externa. Puede constituir un problema de terminología si es lícito definir las *gentes* como "estados". No tenemos ningún motivo histórico para negarles el carácter de ordenamientos constrictivos, de organizaciones autoritarias. La exposición engelsiana —llena de lagunas en este punto— demuestra precisamente esto de una manera clara cuando se refiere a las rigurosas prohibiciones de matrimonio, a las disposiciones de venganza sangrienta, a las funciones judiciales y penales de las *gentes*.[86] Puede existir alguna duda con respecto al hecho de hasta qué punto había progresado la organización de la constricción basada en la división del trabajo; en qué medida la realización de la constricción, el castigo, la ejecución fundada en el poder legal, el secuestro, pasaron,

[84] Cf. la cita en Engels, *ibid.*, p. 352.
[85] *Ibid.*, pp. 345-346.
[86] Cf. *ibid.*, pp. 273-277 y *passim*.

en cuanto función específica del condenado a los órganos particulares. Cuando Engels afirma que el elemento característico de la *gens* es el hecho de que "no tenía ninguna cabeza visible personal, ningún jefe con poder ejecutivo",[87] hay que insistir contra semejante afirmación en que no se pueden encontrar en la *gens* por lo menos fuertes tendencias hacia esa organización fundada en la división del trabajo, y que el desarrollo de órganos particulares que garantizan el mantenimiento del ordenamiento constrictivo, de tribunales por ejemplo, no guarda ninguna relación inmediata con la formación de una clase; en que cuando se ha llegado a la formación de órganos particulares de poder público, éstos no pueden ser definidos —como lo hace Engels— como funciones que se encuentran fuera o por encima de la sociedad. El miembro de la *gens* [*Gentilgenosse*], que ejerce la venganza sangrienta contra el asesino, a causa de la muerte del hermano, es un órgano de la comunidad, del mismo modo que el juez, que concentra en sus manos la venganza sangrienta comunitaria. Tanto el uno como el otro lo son únicamente porque observan el ordenamiento jurídico que constituye la comunidad y dentro de los límites en que lo observan. Y si se interpreta al juez —refiriéndose al contenido de este ordenamiento jurídico— como un órgano de la clase dominante, tampoco él se encuentra fuera de la sociedad como no lo está el "jefe gentilicio", ya que ésta se divide ahora en dos partes, ninguna de las cuales, sin embargo, tiene la pretensión de hacerse pasar únicamente como "sociedad".

En el "Prefacio" de *La guerra civil en Francia,* Engels reduce explícitamente la formación de los órganos estatales y por consiguiente la formación del poder del estado, que define sólo como el vértice de los órganos estatales, a la división del trabajo.[88] Y es muy significativo que explique aquí el dato factual de que este aparato estatal entra en cierta oposición con la sociedad administrada por él con los "intereses específicos" que persiguen los órganos estatales.[89] Pero éste es un dato de hecho totalmente general, basado en la esencia del hombre, en el elemento psicológico, que no tiene nada que ver con la formación de las clases. Ya que no es necesario que sean precisamente intereses económicos, y en general no son —aun dentro del estado de clase pro-

[87] *Ibid.*, p. 280.

[88] Así también K. Marx, *La guerra civil en Francia,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., II, p. 231.

[89] F. Engels, "Prefacio" a *La guerra civil en Francia,* en K. Marx-F. Engels, *op. cit.*, p. 198.

letario y en la sociedad comunista acabada— los que hacen que los hombres aspiren a consolidar y profundizar la posición de dominio ya alcanzada, la posición social de superioridad.

Cuando Engels le atribuye un valor particular al "respeto espontáneo" que se profesa por el jefe gentilicio, se debe a que la constitución gentilicia debe ser la prueba del hecho de que la sociedad puede vivir también sin ordenamiento constrictivo, o sea, sin estado, y a que esta constitución gentilicia debe ser sólo la comparación, proyectada hacia el pasado, el "hubo una vez" de los buenos tiempos antiguos, en relación con la sociedad del futuro, igualmente sin estado.

De acuerdo con el punto de vista de Engels, el estado se alza y desaparece al mismo tiempo con la oposición de clase económica.

"Por tanto, el estado no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del estado ni de su poder. Al llegar a cierta fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo del estado una necesidad. Ahora nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte positivamente en un obstáculo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto con la rueca y el hacha de bronce."[90]

La contradicción caracterizada de esta manera por toda la teoría del estado del marxismo, según la cual la competencia del estado se amplía al infinito, surge de un modo particularmente claro en Engels, cuando declara en el *Anti-Dühring:* "El proletariado toma el poder del estado y transforma primero los medios de producción en propiedad *estatal.* Pero con eso se supera a sí mismo como proletariado, supera todas las diferencias y contraposiciones de clase, y, con ello, el estado como tal estado."[91]

Esta contradicción se resuelve sólo admitiendo el supuesto,

[90] F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., III, pp. 347-348.

[91] F. Engels, *Anti-Dühring,* cit., p. 291.

que Engels expresa también dentro de esta perspectiva: el supuesto por el que un poder constrictivo sólo es necesario para oprimir con violencia a una clase, que un ordenamiento de convivencia humana debe garantizarse con medios constrictivos únicamente contra las alteraciones que lo amenazan por parte de la clase explotada, que un ordenamiento, que no tenga como contenido la explotación económica, y desee instaurar la condición de la igualdad económica, puede, y hasta debe, renunciar al carácter de ordenamiento constrictivo:

"En cuanto que deja de haber clase que mantener en opresión, en cuanto que con el dominio de clase y la lucha por la existencia individual, condicionada por la actual anarquía de la producción, desaparecen las colisiones y los excesos dimanantes de todo ello, no hay nada que reprimir y que haga necesario un especial poder represivo, un estado. El primer acto en el cual el estado aparece realmente como representante de la sociedad entera —toma posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad— es al mismo tiempo su último acto independiente como estado. La intervención de un poder estatal en relaciones sociales va haciéndose progresivamente superflua en un terreno tras otro, y acaba por inhibirse por sí misma. En lugar del gobierno sobre personas aparece la administración de cosas y la dirección de procesos de producción. El estado no 'se suprime', sino que *se extingue.* De acuerdo con ese principio hay que calibrar la fraseología que habla de un 'estado libre popular', y tanto desde el punto de vista de su temporal justificación para la agitación cuanto desde el de su definitiva insuficiencia científica, y también con ese criterio puede estimarse la exigencia de los llamados anarquistas, que quieren suprimir el estado de hoy a mañana.[92]

Suena casi como una ironía el hecho de que Engels anuncie la condición, liberada de toda oposición de clase y de toda explo-

[92] *Ibid.*, pp. 291-292. El anarquista Nieuwenhuis *(op. cit.*, p. 120) comprueba explícitamente que Engels —y no Marx— tiene en sus escritos "una idea absolutamente *anarquista* de la esencia del estado". "Yo, como cualquier otro anarquista, estoy dispuesto siempre a suscribir lo que él ha dicho en el libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* y en el escrito *Anti-Dühring.*" Nieuwenhuis entiende —y no podía ser de otra manera— por "estado" un aparato constrictivo simplemente y polemiza de una manera muy aguda contra la identificación perjudicial (en la doctrina socialdemócrata) del estado con el estado de clase explotador, identificación por medio de la cual se oculta bajo un aparente anarquismo su tendencia que afirma propiamente el estado. Nieuwenhuis define a Marx como un socialista *de estado* —como ya lo había hecho, por lo demás, Bakunin.

tación, de la producción comunista, libre del estado y de la constricción, o sea, por lo tanto anárquica, en el instante mismo en que declara que la oposición de clase, basada en la explotación, de la sociedad capitalista se basa en la "anarquía de la producción". En su escrito *Del socialismo utópico al socialismo científico,*[93] Engels dice: "En la medida en que desaparece la anarquía de la producción social, desaparece también la autoridad política del estado."[94]

Ciertamente. La anarquía no debe significar necesariamente desorden, falta de un ordenamiento; significa únicamente falta de constricción y de dominio. También la *naturaleza* —ofrecida o cedida a la ciencia descriptiva— es un orden, sólo es comprensible como orden. Pero este orden "natural" es precisamente la condición en que se realiza completamente la desigualdad entre los hombres; y el que exige semejante orden "natural" aun para la sociedad, ya que lo considera útil, rechaza toda interferencia por parte de una constricción humanamente organizada, basada en la voluntad planificada del hombre, teniendo confianza en una armonía "natural". Esto es lo que hace el anarquismo. No ataca la "anarquía de la producción", la exige. Y no está en contra del ordenamiento social capitalista, porque para él es demasiado anárquico, sino porque para él es demasiado poco; porque es todavía —a pesar de no abarcar todas las relaciones sociales— un ordenamiento constrictivo, porque es un ordenamiento estatal. Su fin es la *libertad* porque sólo ésta permite el orden "natural", que es sólo la expresión de la armonía social, que brota de la "naturaleza" de las cosas, y en primer lugar de la naturaleza del hombre. Porque el hombre es bueno por naturaleza, está inclinado al altruismo; sólo las circunstancias exteriores, sólo el ordenamiento constrictivo del estado capitalista lo vuelve malo, y ese ordenamiento sirve, por su parte, de fundamento, junto con la maldad del hombre producida por él mismo, a la constricción. Sólo después de que se libere del ordenamiento constrictivo se pondrá de manifiesto la verdadera y más íntima naturaleza del hombre. Y por este motivo, el regreso a la "naturaleza", a la naturaleza del hombre, es al mismo tiempo la senda hacia una comunidad verdaderamente *solidaria,* cuyo ordenamiento consiste en el interés igual de todos. Muchos anarquistas suponen el hecho de que esto se cumple porque este ordenamien-

[93] F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., III, p. 159.

[94] Cf., además, K. Marx, *La guerra civil en Francia,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., II, pp. 236-238.

to es un ordenamiento comunista, que excluye toda propiedad privada de los medios de producción, pero reviste una importancia secundaria para el principio específicamente anarquista. Lo esencial es el hecho de que este ordenamiento sea *considerado* por todos como establecido para su propio beneficio más específico, y el hecho de que todos obedecen, en consecuencia, espontáneamente a este ordenamiento. Obviamente, también este ordenamiento tiene sus órganos: unos darán disposiciones, y otros las acatarán.

Por tanto también dentro de la sociedad anarquista existirá una *autoridad.* Pero ya que en esa comunidad, constituida por semejante ordenamiento, no pueden existir oposiciones efectivas de intereses, sino cuando mucho diferencias de opinión subordinadas, sólo existirá la autoridad de los especialistas a la que, obviamente, se someten de buena gana. Habrá jefes: "Pero cada uno obedece únicamente porque el jefe le ordena lo que él mismo quiere." [95] Pero, ¿por qué "ordenar" lo que el destinatario quiere

[95] M. Bakunin, "Das knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution", en *Gesammelte Werke,* 1921, I Bd., pp. 9-10. Si bien Max Adler cita este mismo pasaje y también expone en otras partes el contenido de ideas del anarquismo precisamente como se hizo anteriormente, afirma: "No obstante, es correcto, sin embargo, que también el anarquismo aspire a un *ordenamiento* y, por lo mismo, no rechace la *constricción* en general, sino sólo la constricción que se deriva de un antagonismo de clase de un ordenamiento de dominio" (M. Adler, *op. cit.,* p. 219); en este caso, Adler identifica "ordenamiento" con "ordenamiento constrictivo", precisamente desde el punto de vista del anarquismo (que aquí también es el del marxismo), equivocándose, ya que el ordenamiento de la sociedad anarquista puede prescindir de toda constricción, puesto que cada uno —en cuanto se trata de un ordenamiento "natural"— le obedece "espontáneamente", o más bien este ordenamiento establece únicamente lo que cada uno quiere ya por sí mismo. Completamente en el sentido del concepto fundamental caracterizado anteriormente. Max Adler dice, a propósito de la comunidad anarquista-comunista, que constituye el fin tanto del anarquismo como del comunismo, que no renuncia de hecho a la autoridad, sino que "sale de la naturaleza de la cosa" *(op. cit.,* p. 289) y, por tanto, es la "única autoridad", "basándose en el reconocimiento de una necesidad *comprendida,* de una señoría conocida y tal vez hasta estimada". "El reconocimiento de un ordenamiento, que se impone como obvio, por ser útil, o bien de un jefe, de un ordenador, de un maestro es directamente un acto de libertad por parte del que lleva a cabo el reconocimiento" *(op. cit.,* p. 299). Así pues, ¿para qué la constricción? Es exacto que algunos anarquistas caen en esta contradicción y afirman que el ordenamiento deseado constituye una comunidad solidaria, exige de los individuos únicamente lo que ellos mismos quieren, aunque sin embargo, *si* algunos no obedecen, aun de acuerdo con este ordenamiento se establecerán actos constrictivos contra ellos (como, por ejemplo Tucker,

sin más, por qué poner como obligación, lo que ya existe? Si se debe hacer sólo lo que se quiere, todo deber opuesto al ser, a la "naturaleza", pierde todo sentido. Un ordenamiento social en cuanto sistema normativo es totalmente inconcebible con el ordenamiento "natural" del evento factual.

Engels, precisamente, contrapone claramente la "organización planificada y consciente" al ordenamiento natural de la sociedad —que en verdad es anárquica, o sea, un ordenamiento anárquico de la naturaleza. "De este modo, el hombre se separa en cierto sentido definitivamente del reino de los animales."

citado en M. Adler, *op. cit.*, p. 228) Pero, si se admite la posibilidad de una oposición del ordenamiento en relación con la voluntad y la acción individual, se abandona entonces la condición previa fundamental del anarquismo. El hecho de que Adler acepte también esta contradicción de la teoría anarquista demuestra únicamente cuán acríticamente pretende lanzar la teoría socialista en la corriente [*Fahrwasser*] anárquica. Se trata de la misma contradicción con la que ya nos encontramos en la teoría adleriana de la democracia "social", que más bien debe ser la forma de la sociedad comunista-anarquista. A pesar de que en ésta todos tienen la misma voluntad, cada uno quiere únicamente lo que el ordenamiento establece, éste no puede prescindir, sin embargo, de las decisiones de la mayoría. La contradicción se conserva únicamente en lo menos malo, en cuanto se asegura que se trata sólo de divergencias de opinión subordinadas y no de contrastes serios de intereses. Más adelante nos detendremos, desde un punto de vista distinto, en el elemento radical-utópico existente en esta hipótesis (cf. pp. 272 y *ss.*). Baste por ahora señalar únicamente: la misma justificación del ordenamiento social, por la cual éste se basa en el reconocimiento —tal vez sobrentendido— de los que están sujetos a la norma, en su comprensión correcta de sus verdaderos intereses, por la cual, en el fondo, también el que es obligatorio es partidario del ordenamiento y —para usar la paradoja de peor reputación de Rousseau— sólo "es obligado a ser libre", esta misma ficción, la usa literalmente una teoría individualista del estado, como teoría de la clase dominante, para legitimar el actual ordenamiento constrictivo del estado. ¡Aquel que fuera obligado por el ordenamiento de la sociedad comunista —pero de ninguna manera por el del "estado"— no podría estar mucho más inclinado que un ladrón prisionero de acuerdo con el ordenamiento capitalista del estado a descubrir en este acto constrictivo su "verdadera" libertad! Es extraño que Max Adler presente, estando plenamente de acuerdo con ellas, las teorías del anarquista Tucker —según las cuales la observancia del ordenamiento de la sociedad anarquista se hará obligatoria con todos los medios y eventualmente con la prisión, con la tortura, con la pena de muerte; según las cuales, el anarquismo reconoce el derecho de arrestar, de perseguir, de condenar y de castigar al que obra mal, y según las cuales no se ejerce de este modo ningún dominio, ya que el dominio es la sumisión de un hombre pacífico a una voluntad ajena; en tanto que esta persecución es la defensa de la sumisión de un hombre agresivo, que interfiere en las voluntades unificadas de sus compañeros —como prueba

O, más bien, del reino de la anarquía natural. Y no se trata propiamente de una apoteosis del estado cuando Engels dice de los hombres que "se hacen por primera vez conscientes y reales dueños de la naturaleza, porque y en la medida en que se hacen dueños de su propia organización en sociedad." [96]

Y, ¿es posibe ser dueños de la socialización sin que la socialización sea relegada por la anarquía de la libertad en un ordenamiento constrictivo, que se basa en el espíritu y en la voluntad del hombre, opuestos a la naturaleza? "La propia socialización de los hombres, que antes parecía impuesta y *concedida* por la *naturaleza* y la historia, se hace ahora *acción libre* y propia": de este modo caracteriza Engels la sociedad anarquista del futuro y concluye estas ideas con las citadísimas palabras: "Es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad."

¡Sólo que *esta* "libertad" que se contrapone a la necesidad causal de la naturaleza, es también exactamente lo contrario de

del hecho de que también el anarquismo reconoce un ordenamiento constrictivo, de que esta constricción con respecto al ordenamiento estatal de nuestros días, experimentará sin embargo, un "cambio sociológico", en cuanto que las personas sometidas a ella no la notarán ya como constricción *(op. cit.,* p. 229). ¡Pero primero habría que escuchar el juicio de los que son torturados, encarcelados, castigados con la muerte, sobre la sociedad anarquista! Max Adler piensa que, en la sociedad anarquista del futuro, la constricción se convertirá "de función de dominio en una medida de utilidad" *(op. cit.,* p. 274) como si no lo fuera ya en la actualidad, sólo que Max Adler no aprueba su "finalidad" y —ya que la constricción será necesaria también en el futuro— de todos modos no será aprobada tampoco en la sociedad del futuro, al menos por parte de aquellos contra los que podrá dirigirse posiblemente. ¡Pero se equivocarán, ya que la finalidad de la constricción será entonces absolutamente buena! ¡Qué ingenuo absolutismo, qué ingenua metafísica del anarcocomunismo! Sólo que se tiene obviamente una contradicción dentro de la contradicción cuando Max Adler —al que aparentemente esta constricción "útil" no le place— añade que la constricción "se limitará al mínimo de la necesidad", en la medida en que se convierte en una regla de utilidad. ¿Para qué entonces esto, si ella sólo sirve para la consolidación del ordenamiento comunista? Es comprensible que se limite lo más posible la constricción, para realizar un ordenamiento injusto. Pero, ¿en el caso de un ordenamiento *justo, absolutamente* justo, ante el cual la constricción ya no se considera como tal? ¡Pero cómo hay que imaginarse esta "constricción", si Adler, por otra parte, declara nuevamente que esta constricción, a pesar de que se basa en la "voluntad consciente y congruente de *todos* los miembros de la comunidad, liberados de oposiciones económicas", "seguirá siendo *formalmente* una *constricción* para aquel contra el que actúa" *(op. cit.,* p. 275)!

[96] F. Engels, *Anti-Dühring,* cit., p. 294.

la "libertad" de un orden natural, que sólo puede ser el ordenamiento del anarquismo!

Se trata de una confusión fatal, que enturbia el sistema marxengelsiano en un punto decisivo. Su teoría *económica*, por medio de la cual se distingue clara y evidentemente de las representaciones ingenuas de Proudhon y del anarquismo, debido a la comprensión científica de las relaciones económicas conduce a la representación a través de la que el proceso de producción —y no sólo él, sino también muchas otras funciones sociales— están ordenadas y dirigidas por un puesto central dentro de la sociedad comunista, para una esfera lo más amplia posible y de acuerdo con un plan unitario gigantesco. Si las múltiples opiniones y voliciones de los individuos acerca de lo que es útil y necesario para el conjunto y para cada uno de los individuos no se someten, con férrea energía y con inexorable constricción, a *una* idea, a *una* voluntad dominantes, el plan económico comunista y el ordenamiento social que se basa en ellas —de acuerdo con el juicio humano y toda la experiencia anterior de la naturaleza del hombre— deberá fracasar.

En su teoría *política* tal como ha sido desarrollada más por Engels que por el mismo Marx, el marxismo se confiesa partidario de un ideal anarquista explícito. Y esta contradicción vuelve comprensible el hecho de que unos consideren el marxismo como un socialismo de estado y los otros como un anarquismo,[97] y el hecho de que toda la literatura marxista, referente a este punto, demuestre una oscuridad y una ambigüedad que impresionan.

Si la teoría política del marxismo se ha engañado acerca de la necesidad de la constricción para la realización del ordenamiento económico comunista, esto se debe, y no en último lugar también a una imagen cuya apariencia seductora no puede ocultar, si se examina con profundidad, su íntima insostenibilidad: "El gobierno de las personas es sustituido por la administración de cosas, por la dirección de procesos productivos." [98]

[97] Cf., además, notas 92 y 95.

[98] G. Plechanow, *Anarchismus und Sozialismus,* Berlín, 1911, p. 41, a partir de una crítica muy penetrante del anarquismo de Proudhon, llamó la atención sobre el hecho de que el padre de la anarquía proudhoniana no es más que Saint-Simon. "Saint-Simon decía que el fin de la organización social es la producción y que, en consecuencia, las ciencias políticas se reducen a la economía, el arte de 'dominar a los hombres' debe ceder su lugar al arte de 'administrar las cosas'." También aquí debe buscarse claramente la fuente del pensamiento de Engels. Cf. F. Engels,

Esta imagen ejerció un gran influjo en la actitud indiferente o directamente adversa de ciertos teóricos socialistas en relación con el estado. Y sin embargo, toda la oposición, en que se basa su rechazo del estado, del medio político es sólo una oposición aparente. Ya que no existe administración de cosa alguna, que no sea una administración de hombres, o sea, la determinación de una voluntad humana por parte de otra; no existe guía alguna de procesos productivos que no sea gobierno de las personas, o sea, motivación de una voluntad por parte de otra.[99] Las cosas y los procesos productivos no se adaptan, en cuanto tales, al ordenamiento económico. Su objeto son únicamente las voliciones y las actitudes humanas. La economía, en cuanto se convierte, para el marxismo, en un proceso productivo impersonal, en un movimiento de "fuerzas productivas" y de "relaciones de producción" personificadas, se desliga —en esta abstracción condensada en una realidad ficticia— de los hombres y de sus relaciones de motivación o sea de sus relaciones de dominio, que, en cuanto sistema político, en cuanto derecho y estado, llevan aparentemente una vida separada. Y aquí se encuentra la raíz conceptual del aislamiento, —tan característico para el marxismo, a pesar de ser contradictorio con respecto a su tesis fundamental— de su teoría política con respecto a su teoría económica, y aquí se encuentra el fundamento de la oposición en la que finalmente han desembocado ambas teorías, ya que la teoría económica de Marx conduce a una organización de la economía rígida, colectivista-centralizada —o sea, conduce a los hombres que hacen economía; en tanto que la doctrina política aspira evidentemente a un ideal anarquista-individualista.

No es posible un dominio de la naturaleza por parte de los hombres sin un dominio del hombre por parte del hombre mismo, o sea, sin la subordinación del hombre a un ordenamiento huma-

Anti-Dühring, cit., p. 270. Cuando Plejánov, refiriéndose a las expresiones de Engels citadas más arriba, sostiene que el socialismo científico moderno pudo desarrollar las ideas de Saint-Simon mejor que Proudhon, puede tener razón en lo que respecta a la teoría económica, pero en lo que respecta a la teoría política —como lo demuestra la sentencia engelsiana— el marxismo no se distingue de una manera esencial de las concepciones de Proudhon. Cf., en cambio, K. Kautsky, *Terrorismus und Kommunismus*, cit., p. 60.

[99] Cf., además, el debate que Engels sostiene en su escrito polémico contra Dühring, contra las tesis de este último (formuladas por Engels de este modo): "el dominio de la naturaleza (por el hombre) presupone el dominio del hombre (por el hombre)" (F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 181).

no. Naturalmente, el "dominio" del hombre no debe ser necesariamente una "esclavitud" explotadora. Podría seguir siendo problemático únicamente el hecho de si es posible dirigir a los hombres y, precisamente, a una increíble multiplicidad de hombres —en el sentido del objetivo final socialista—, de acuerdo con un plan unitario, sin servirse para esto de la constricción externa como medio para mantener permanentemente el ordenamiento. Éste no es sin embargo un problema de economía, sino de psicología. Y si se le debe dar una respuesta empírica, o sea una respuesta basada en la experiencia social anterior, es necesario darle una respuesta negativa a este problema. De todos modos, si se abriga la esperanza de que la sociedad del futuro sea una sociedad *solidaria* —por medio de la superación de la propiedad privada de los medios de producción y de la correspondiente superación de las oposiciones de clase, o sea, de las oposiciones de intereses— en cuyo interior no existirían oposiciones vitales, sino únicamente diversidades inocuas de opinión, de tal modo que cada uno obedecería espontáneamente y hasta con entusiasmo, al ordenamiento de esta comunidad, ya que los órganos de esta comunidad sólo le ordenarían a cada uno lo que quisiera hacer, en este caso y *sólo* en este caso se puede creer que la relación de los individuos con la comunidad y con sus órganos, respectivamente, no sería una relación de "dominio", no sería una relación de mandato y subordinación, ya que no sería una relación *constrictiva,* sino más bien una relación igualitaria entre compañeros que tienen una voluntad común. Desde este punto de vista, el "dominio", en el sentido de poder constrictivo, se dirigiría de todos modos únicamente contra la "naturaleza".[100] Ésta es precisamente la imagen del anarquismo, y esta imagen es la que sirve de base a la teoría engelsiana según la cual la administración de cosas sustituirá al gobierno de los hombres. Pero, ¿qué hay en el mundo que autorice este supuesto? Aun admitiendo que el ordenamiento social comunista produce ventajas económicas tan claras que se puede suponer excluida toda oposición de principio contra el mismo, y aun admitiendo que sólo serán posibles divergencias de opinión acerca del modo de su realización, ¡el ordenamiento social comunista no pretende ser ni puede ser únicamente un simple ordenamiento económico, sino que debe convertirse en un ordenamiento cultural que se inserte en casi todas

[100] De este modo interpreta Max Adler *(op. cit.,* pp. 205 y *ss.)* la teoría engelsiana según la cual la administración de las cosas sustituirá el gobierno sobre las personas.

las relaciones de la vida social, para realizar completamente sus fines económicos! Su actitud frente a los problemas religiosos, artísticos y ante todo eróticos, no da cabida, sin embargo, simplemente a divergencias de opinión, y no puede dejar de conducir a conflictos violentos. No se requiere mucha fantasía para imaginarse que precisamente en la esfera de la experiencia [*Erleben*] religiosa surgirá la oposición más fuerte contra una sociedad orientada completamente hacia el más acá, orientada completamente hacia la felicidad terrenal. Y el problema del crecimiento de la población, relacionado de la manera más estrecha con el de la producción económica, no puede dejar de obligar en ciertos casos precisamente a un ordenamiento comunista, a adoptar disposiciones que pueden provocar la reacción más apasionada. Hasta una solidaridad perfecta desde el punto de vista económico, que puede ser apreciada positivamente no como una voluntad general hacia la comunidad sino sólo, negativamente, como la eliminación de una oposición, no será idéntica todavía por mucho tiempo a una solidaridad *tout court*, o sea a una solidaridad en todas las tendencias de la voluntad humana. Esto sólo puede objetarlo el que piensa con toda seriedad que la sociedad y la economía son idénticas. En esto se pone precisamente de manifiesto la peligrosa exageración de la concepción materialista de la historia, que se niega a comprender importantes procesos históricos por el hecho de que trata de explicarlos completamente a partir de las relaciones de producción y se niega a ver el dato factual de que algunas fases totalmente distintas condujeron también a los conflictos más sangrientos. Y se ofusca del mismo modo que el conocimiento del pasado, la mirada hacia el futuro, por el hecho de que no se pueden imaginar seriamente otras oposiciones, que no sean las económicas, como oposiciones vitales.

Sería una miopía incomprensible querer liquidar como meras divergencias factuales de opinión entre compañeros las dificultades que se presentan a la sociedad comunista del futuro en el campo religioso, artístico y erótico, puesto que no existen divergencias de opinión que no puedan convertirse en un contraste de vida o muerte. Y esta posibilidad es tanto más grande precisamente en el campo religioso, artístico y erótico, cuanto más se elimina la oposición económica, o sea, el problema del estómago, y cuanta más energía se libera para problemas que actualmente no pueden formar parte de la lucha contra las necesidades económicas. Sería una miopía incomprensible creer que, en caso de presentarse estos contrastes en la sociedad del futuro, podría tratarse sólo de la oposición entre distintas personas asociales [*Ei-*

genbrödler], que no se podría llegar, por un principio religioso, artístico o erótico, a la poderosa formación de grupos, tal vez sólo porque las clases pueden ser esos grupos, que deben ser "reprimidos" en consecuencia, únicamente desde el punto de vista de un ordenamiento que genera oposición de clase. Éste es más bien, evidentemente, el pensamiento de Engels: si ya no hay "clases" no habrá nada qué "reprimir". Pero estos grupos que se oponen al ordenamiento de la sociedad comunista deberán ser "oprimidos" como es oprimido en la actualidad el proletariado y no interpretarán la sociedad comunista como solidaria, sino interpretarán su ordenamiento como un ordenamiento constrictivo, como un aparato opresor, como un "estado" del mismo modo exactamente que la sociología "proletaria" interpreta en nuestros días la sociedad capitalista y su ordenamiento constrictivo.[101]

[101] Un ejemplo académico: Max Adler que, basándose en un conocimiento "sociológico", profetiza que la sociedad del futuro será una comunidad solidaria, en la que sólo puede haber divergencias de opinión, pero no contrastes vitales, admite, sin embargo, "que en los problemas de la metafísica, de la religión, del arte, se desarrollan antagonismos, de cuya intensidad, que se posesiona efectivamente de los hombres, no tenemos ningún ejemplo ni sospecha" [p. 307]. No serán las "oposiciones de clase", empero, y ésta es la garantía de que serán simples "contrastes de opinión", "las que constituirán toda la gama a partir de las simples divisiones dentro de las diversas organizaciones administrativas hasta las grandes adopciones de posición en problemas fundamentales de cultura, *pero sin que estas oposiciones se extiendan nunca hasta la amenaza o aunque sea solamente a la restricción de la existencia personal*, que más bien, gracias a la nueva *estructura de la economía*, son eliminadas *a priori* en todas estas oposiciones" [*ibidem*]. ¿Los partidos que se contraponen recíprocamente se limitarán, en consecuencia, a presentar verbalmente o por escrito sus argumentos?, ¿renunciarán a doblegar al adversario a su voluntad? O bien, ¿prescindirán únicamente de utilizar medios de constricción *económicos?* Esta última posibilidad no es muy verosímil, si un partido tiene a su disposición el aparato de distribución de los bienes. De todos modos, no existe ninguna relación causal entre el dato de hecho de que se está exento de toda preocupación económica y la renuncia a impulsar los demás a un determinado comportamiento gracias a los medios de constricción económicos. Sin embargo, Adler parece considerar por lo menos posible que en el estado del futuro los adversarios se enfrenten con otros medios. "Ciertamente, es posible imaginar *en sí* que también los contrastes de *Weltanschauung* pueden decidirse *con el fuego y con la espada*". "En sí", ya que la historia no ha demostrado, sin embargo, esto; las "guerras de religión" eran únicamente "formas ideológicas" en que "se decidieron oposiciones" *económicas* violentas y oposiciones "políticas" (que, de acuerdo con el marxismo, son oposiciones "de clase" y, en consecuencia, también económicas). Pero en el futuro esto se evitará, ya que el "desarrollo del espíritu" avanza en dirección opuesta. Lo de-

El motivo último de esta ajenidad [*Fremdheit*] con respecto a la multiplicidad de posibilidades sociales, esta ceguera de una teoría social, que ve todo únicamente en la pantalla gris de lo económico, consiste en el hecho de que, para explicar las relaciones externas, no recurre a la naturaleza espiritual del hombre, sino por el contrario, hace responsables a las relaciones externas y a las relaciones de producción de la inadaptación de esta naturaleza. El capitalismo malvado hace malo al hombre, lo vuelve delincuente, una persona socialmente dañina: esto es lo que enseña el marxismo. Sólo que, tal vez, el capitalismo sólo es posible porque este sistema reprobable de explotación corresponde sin embargo en cierto modo a la naturaleza del hombre, porque existe en el hombre un impulso irresistible a hacer que los demás trabajen para uno, o más bien, en términos generales, a utilizar a los demás hombres como medios para los propios fines. Y este impulso encuentra en la explotación económica sólo una de sus múltiples posibilidades. ¿El ocio es un vicio que desaparece, por experiencia, cuando está garantizada la satisfacción de las necesidades económicas del hombre, o tal vez no es más bien lo contrario? ¿La sociedad podría dejar de ver con recelo este mal, que amenaza toda su existencia, de una manera tan rigurosa como el ordenamiento actual ve con recelo el hurto? Es más, ¿el ocio es en general algo distinto del hurto? ¿La sociedad comunista no debe ser un ordenamiento constrictivo por el mismo hecho de que tanto el deseo de poder como la presunción, los celos, la ambición no dejan de poner en peligro la existencia del ordenamiento económico más justo? Cada uno de estos efectos —efectos que no guardan ninguna relación esencial con la economía—, si se consideran individualmente, ¿no deben romper la solidaridad de la misma sociedad del futuro, del mismo modo que rompen en la actualidad la solidaridad de comunidades que no tienen ningún contenido económico? La confianza de una comunidad solidaria, en la que todos tienen *una sola* y, en consecuencia, *buena* voluntad, se basa o en el desconocimiento de la naturaleza humana o en la confianza en la posibilidad de su cambio radical.

muestra la circunstancia "de que decidir por medio de la violencia las divergencias de fe o de *Weltanschauung* contradice ya a nuestra conciencia jurídica y social oficial, a pesar de que en la masa pueda estar vivo el fanatismo" [pp. 307-308]. Y esto ante el dato de hecho de que las "divergencias de opinión" entre dos tendencias dentro del socialismo marxista, entre mencheviques y bolcheviques —una divergencia de opinión que no es verdaderamente un contraste de clases— se "decidieron" con ríos de sangre.

El *hombre: éste* es el material con el que debe construirse también la casa de un futuro ordenamiento social; es el mismo material del que está hecho el estado de hoy y de ayer y que es ciertamente al mismo tiempo un motivo por el que esta casa deja tanto que desear, aunque no por esto se debe suponer que no se podría construir algo mucho mejor precisamente con este material. Pero el que cree poder construir el palacio del futuro con un material distinto, el que funda sus esperanzas en una naturaleza distinta de la que conocemos, debe terminar sin remedio en el país nebuloso de la *utopía.*[102]

Si se quiere, se puede encontrar en Engels alguna indicación que permita concluir que, en el fondo de su alma rebosante de optimismo social, dormitaba también esta confianza, utópica de pies a cabeza, en un mejoramiento de la naturaleza humana. En el "Prefacio" ya citado repetidas veces, de *La guerra civil en Francia,* define el estado como "un mal que se trasmite heredita-

[102] No se puede afirmar por cierto que la naturaleza humana sea simplemente inmutable. Pero nadie puede decir de qué manera se transformará en un cambio esencial de las mismas circunstancias externas. Y por esta razón —si no se quiere caer en fantasías utopistas— es necesario contar, por el momento, con la naturaleza humana que conocemos. Debe aceptarse ciertamente que la criminalidad *actual* que en gran parte —¡aunque no del todo!— se deriva de la necesidad económica, desaparecerá en una sociedad comunista. Pero ante un "ordenamiento social fundamentalmente distinto, que más bien ha eliminado, en primer lugar, todas las causas de la criminalidad que se remontan a la lucha por la existencia y que se derivan de fuertes diferencias de situaciones sociales" [p. 297], surgirá precisamente una "criminalidad" completamente distinta, prescindiendo completamente del hecho de que la causa de numerosos delitos se encuentra en circunstancias que ni siquiera el ordenamiento comunista eliminará, como por ejemplo, los delitos de celos, de ambición, los delitos con fondo sexual, etc. Es, pues, un "utopismo" totalmente "acientífico" suponer que en este nuevo ordenamiento social la *criminalidad* se "reducirá" *simplemente* "hasta convertirse en una excepción, en una especie de patología social", como cree Max Adler defendiéndose de la crítica de utopismo *(op. cit.,* p. 297). Al rechazar el utopismo no me apropio en efecto los argumentos "que forman parte de los motivos de éxito contra los socialistas en las asambleas populares" o sea, de que los hombres deben convertirse primero en ángeles para realizar el socialismo; esto es lo que me atribuye precisamente Max Adler *(op. cit.,* p. 293). Yo sólo digo que una realización *a-estatal* del socialismo es imposible si se toma en cuenta la naturaleza humana que conocemos, y no he dicho ninguna palabra que ponga en duda la posibilidad de la teoría económica del socialismo. Es más, creo directamente que sólo se le presta un buen servicio al socialismo cuando se lo libra de la espera utopista de una sociedad anarquista-solidaria, en la que todos los hombres serán un pueblo de hermanos.

riamente al proletariado triunfante en su lucha por la dominación de clase. El proletariado victorioso, lo mismo que hizo la Comuna, no podrá por lo menos amputar inmediatamente los lados peores de ese mal, entre tanto que *una generación futura, educada en condiciones sociales nuevas y libres,* pueda deshacerse de todo este trasto viejo del estado." [103]

Pero también en Marx se encuentran indicaciones semejantes. En el citadísimo pasaje en que rechaza, para la clase obrera, el punto de vista del ideal y se remite a la necesidad lógica, se lee: "[. . .] [la clase obrera sabe] que tendrá que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que *transformarán completamente* las circunstancias y los *hombres*".[104]

Recuérdese también el lugar, citado ya anteriormente, de la carta a Kugelmann, en que se predice una condición futura en que el *desarrollo omnilateral de los individuos* habría convertido el trabajo en una necesidad.[105] Estas indicaciones de una espe-

[103] F. Engels, "Introducción" a K. Marx, *La guerra civil en Francia,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., II, pp. 199-200.

[104] K. Marx, *La guerra civil en Francia,* en K. Marx-F. Engels, *op. cit.,* II, p. 237.

[105] Hammacher *(op. cit.,* pp. 369-370) cree poder rechazar la acusación de que el marxismo presupone un cambio esencial de la naturaleza humana; y esto por lo que respecta a la teoría *económica* del marxismo es también exacto. En ella, esta fase no llega a expresarse como en la teoría política en que el problema de la constricción impulsa a una decisión. En la esfera de la teoría económica, Marx se desvía del verdadero problema cuando afirma que en la sociedad comunista no desaparecerá el egoísmo, sino la *oposición* entre el egoísmo y el altruismo, ya que esta oposición sólo tiene como "lugar de nacimiento material" el ordenamiento económico capitalista (cf. K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana,* México, Cultura Popular, 1974, p. 287). Éste es absolutamente el punto de vista del anarquismo y del liberalismo. Sólo que su punto de vista puede ser éste únicamente porque y dentro de los límites en que éstos renuncian a contraponer al *ordre naturel,* al ordenamiento "natural", basado en la ley de la causa, del evento factual, otro ordenamiento "artificial". Sólo si a las voluntades individuales no se les contrapone *ninguna* norma-deber se excluye una oposición entre el egoísmo y el altruismo en sentido *ético* —en sentido *psicológico* no existe desde el principio ninguna norma de este género, ya que el punto de vista *ético* está excluido en general. Y sólo si se supone que cuando cada uno hace *libremente* (sin que se le contraponga una norma eventualmente dirigida *contra* su voluntad y su interés) sólo lo que quiere, está garantizado el bien de todos, sólo entonces se puede decir que la oposición entre egoísmo y altruismo ha desaparecido porque sólo entonces precisamente habrá un egoísmo y *esto* precisamente es lo que se considera como bien en beneficio de todos. La "posición" de que se trata en toda esta problemática, "egoísmo-altruismo", es precisamente una oposición ético-normativa. *Psicológicamente* el altruismo es

ranza en una nueva generación como condición previa del devenir-superfluo del estado se volvieron fundamentales para la tentativa, emprendida por parte de la teoría bolchevique, de proseguir la doctrina marx-engelsiana. Y es del todo comprensible, por qué, sin semejante hipótesis psicológica, la teoría de la desaparición del estado sigue suspendida en el aire.

también egoísmo, y tanto el uno como el otro son manifestaciones del instinto de autoconservación, fuerzas diversas, pero que de todos modos no están en "oposición". Una *oposición* se crea únicamente cuando se contrapone a la voluntad subjetivamente individual la norma universal-objetiva como ordenamiento-deber, y se identifica este último con un interés solidario, con el bien común, etc. (Toda la oscuridad de la "oposición" egoísmo-altruismo nace de la confusión de puntos de vista psicológicos y ético-normativos.) Pero ya que el ordenamiento de la sociedad comunista del futuro, según la descripción del marxismo, no es en efecto el *ordre naturel*, sino más bien un ordenamiento "artificial", la asunción de una desaparición de la oposición entre egoísmo y altruismo es insensata. Ya que el principio del marxismo no suena como el del anarquismo coherente: debe suceder sólo lo que cada individuo quiere; sino por el contrario: cada individuo debe hacer lo que el ordenamiento establece. El ordenamiento no se dirige, en consecuencia, de acuerdo con las violaciones individuales (haciéndose por lo tanto superfluo), sino es más bien el individuo el que debe dirigirse de acuerdo con el ordenamiento y sólo de ese modo se vuelve posible, en general, el concepto de un ordenamiento social específico, pero junto con esto se establece necesariamente la posible oposición entre voluntad individual y norma objetiva; ¡y ésta es la única oposición de que se trata en el problema egoísmo-altruismo! Si se afirma no obstante que la oposición entre egoísmo y altruismo desaparecerá, esto sólo puede significar, entonces, que los *hombres querrán todo lo que les exija el ordenamiento "artificial". Pero esto sólo es posible en el caso de un cambio de la naturaleza humana.* Esto no significa que desaparecerá la "oposición" entre egoísmo y altruismo, sino más bien que el egoísmo en cuanto actitud espiritual específica, desaparecerá. Precisamente en el sentido utopista en que, por ejemplo, el marxista Pannekoek, citado por Hammacher, supone que "El egoísmo es un *impulso,* que ha sido fomentado en el capitalismo, o bien, para decirlo con mayor precisión, en toda la economía privada [...] Nosotros decimos que en el futuro, en una sociedad socialista, este impulso disminuirá y hasta desaparecerá" (*Ethik und Sozialismus* [*Umwälzungen im Zukunftstaat.* Zwei Vorträge gehalten für die Sozialdemokratischen Vereine i. 12 und 13. sächsischen Reichstagswahlkreis, Leipzig, 1906], pp. 44 y 45).

III. LA DOCTRINA DE PARTIDO DE LA SOCIALDEMOCRACIA ALEMANA; LA CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO

11. KAUTSKY

Si se toma en cuenta esta indudable tendencia al anarquismo que se hace valer en los escritos de Marx y Engels, precisamente en la exposición de la fase, decisiva para la esencia del socialismo, del desarrollo social, es sorprendente, aunque no incomprensible, que la literatura socialdemócrata de partido no muestre inclinación alguna a profundizar más de cerca la etapa última y suprema de la sociedad comunista sin estado, al mismo tiempo que se oponga de una manera imperceptiblemente creciente a los escritos de Marx y Engels. Y ya que se evitó estudiar el problema de lo que sucedería o podría suceder después de la conquista del poder político por parte del proletariado, la idea de una república democrática —en cuya realización había puesto toda su atención la lucha política cotidiana— no podía dejar de llenar el pensamiento político a tal punto que no se tomó en cuenta de una manera específica la posibilidad de una forma política distinta o directamente la negación de toda forma política como tal. A esto se añade, en particular, la apreciación de la idea del estado característica de la segunda mitad del siglo XIX —que puede explicarse a partir del desarrollo histórico y a partir de la característica del *Volkstum* alemán, arraigado sólidamente sin embargo, a pesar de todas las inclinaciones personales, en el mismo mundo sentimental y representativo del trabajador alemán—, idea que provocaba, en última instancia, la oposición —que no es comprensible a partir del marxismo— contra el anarquismo más bien eslavo y neolatino. Éste puede ser también uno de los motivos por los que la doctrina socialdemócrata, representada principalmente por alemanes, titubeaba con tanta obstinación en dirigir su investigación científica, por otra parte no demasiado prudente, y su pensamiento político, que en otros casos había sido temerario, hacia un campo de futurismos, en el que las huellas de sus jefes Marx y Engels, que la habían precedido con mucha anticipación, señalaban una dirección rechazada —tal vez sólo de una manera inconsciente—, internamente ajena e incierta.

A este respecto sólo se pueden dar algunas pruebas típicas de

la cantidad de material histórico-literario de que se dispone. En esto se deben tomar en cuenta, ante todo, documentos oficiales u oficiosos de partido y de escritores cuyo acuerdo con la tendencia dominante dentro del movimiento socialdemócrata está fuera de duda.

Ya se habló del "estado libre", que el programa del partido de Gotha proclamaba como fin del partido socialdemócrata alemán, cuando se trató de la polémica de Marx y Engels contra esta profesión en favor del estado. En el programa de Erfurt ya no se encontraba, ciertamente, este estado libre; pero en el libro que Kautsky escribió —"a petición de algunos"— como comentario del programa de Erfurt, se dedicó al "estado del futuro" todo un capítulo cuyas expresiones no sirven de hecho para demostrar que el estado se extinguiría en la sociedad comunista. Todo lo contrario; Kautsky afirma que la instancia de sustituir la propiedad privada de los medios de producción con la propiedad comunitaria no es de hecho una instancia específica del socialismo y que también el anarquismo comparte esta convicción.[1] Indica como esencia del modo de producción *socialista* "la concentración en una gran asociación única de todas las empresas que a partir de una determinada etapa de la producción son necesarias para satisfacer las necesidades esenciales de la sociedad"; [2] afirma con fuerza el principio centralista, según el cual, "todos los medios de producción" deben unificarse "en *una* mano" y según el cual, "sólo hay un dador único de trabajo, que es imposible cambiar" y declara: "Entre las organizaciones sociales existentes actualmente, sólo hay una que posee las dimensiones necesarias para poder ser utilizada como marco en cuyo interior desarrollar la colectividad socialista, o sea, el *estado moderno*."[3]

Pero entre las organizaciones comunitarias que existen en la actualidad, el estado moderno no es simplemente la única que posee una amplitud suficiente para proporcionar el marco para la comunidad socialista, sino es también "el único fundamento

[1] K. Kautsky, *Das Erfurter Programm*, cit., p. 112.

[2] *Ibid.*, p. 117.

[3] *Ibid.*, p. 119. Como es comprensible, Kautsky se atrae con esto la oposición precisamente del anarquista, que está dispuesto a suscribir la teoría engelsiana, anarquista, del estado. Nieuwenhuis observa irónicamente, a propósito de estas expresiones de Kautsky: "¡Este estado resulta ser un estado extraordinariamente fuerte, que se asemeja al de la monarquía absoluta!" (Nieuwenhuis, "Der Staats sozialistische. Character der Sozialdemokratie", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. cit., p. 135).

natural de la misma". Naturalmente, Kautsky no cree que el estado pueda realizar esta tarea "sin que nada deba cambiar en la esencia del estado".[4]

"Sólo cuando las clases trabajadoras se vuelvan dominantes, el estado dejará de ser una empresa capitalista; sólo entonces será posible transformarlo en una colectividad socialista. La tarea que se ha impuesto la socialdemocracia se deriva de esta convicción; se propone hacer que las clases trabajadoras conquisten el poder político para poder transformar, con su ayuda, el estado en una gran colectividad económica completamente autosuficiente."[5]

El estado dejará de ser, por tanto, una empresa capitalista; pero no se dice, de hecho, que dejará de existir el estado *en cuanto tal*. Desde el punto de vista del contenido de su ordenamiento el estado se *transformará*, pero nada permite concluir que *se extinguirá*. Al justificar los motivos por los que el partido debe rechazar la exigencia de exponer un plan del "estado del futuro", dice: "Lo que queremos es la transformación del estado en una colectividad económica autosuficiente. Sobre este punto no hay ninguna diferencia de opinión dentro de la socialdemocracia. No es de ninguna manera superfluo reflexionar en cómo se desarrollaría esta comunidad y en qué tendencias se producirían, pero lo que se deduce de estas reflexiones es asunto privado de cada persona individual, y no asunto del partido y no debe ni siquiera serlo, ya que la actividad de un partido no está sujeta directamente a su influjo." [6]

Con esta formulación se pone en cierta forma de manifiesto que la extinción del elemento coactivo, la eliminación del carácter político y, en consecuencia, la autosuperación del estado, pueden formar parte, probablemente, de estas tendencias del estado que contiene o involucra la comunidad económica socialista. Pero Kautsky no deja ninguna duda con respecto al hecho de que la producción socialista sólo es posible dentro del marco de un ordenamiento constrictivo. Y afirma contra los anarquistas y su "miedo a la servidumbre del comunismo":

"Tienen razón cuando dicen que la producción socialista es inconciliable con la completa libertad del trabajo, o sea, con la libertad del trabajador para trabajar donde quiera y como quiera. Esta libertad del trabajador es incompatible con cualquier colaboración planificada entre varias personas. Cualquiera que sea

[4] *Ibid.*, p. 129.
[5] *Ibid.*, p. 130.
[6] *Ibid.*, p. 145.

la forma en que se presente, ya sea sobre una base capitalista o colectiva." [7]

Esto es algo esencialmente distinto de la "asociación libre e igualitaria de los productores" que, según Engels, depositará el estado en el museo de las antigüedades. Kautsky muestra de una manera extremadamente eficaz la raíz de la idea anárquica de libertad y su nexo histórico con relaciones económicas de pequeña empresa que hace tiempo quedaron superadas. Y reduce, dentro de la comunidad socialista, la inalienable necesidad de libertad en la medida en que sólo es conciliable con un ordenamiento vasto y profundo de la producción y de la sociedad, cuando dice:

"Pero la falta de libertad del trabajo no sólo perderá su carácter opresor en una comunidad socialista, sino se convertirá más bien en la base de la libertad más alta que hasta ahora ha sido posible en el género humano [...] libertad de vida [...] libertad de actividades artísticas y científicas, libertad de los más nobles placeres." [8]

En su ensayo "Am Tage nach der sozialen Revolution", Kautsky dice: "Comunismo en la producción material, anarquismo en la intelectual: éste es el tipo de un modo de producción socialista, que será desarrollado por el dominio del proletariado, o en otras palabras, por la revolución social a través de la lógica de los hechos económicos, tal como podrían ser los deseos, las intenciones y las teorías del proletariado." [9]

Tal vez esta expresión precisamente sea particularmente adecuada para ilustrar la esencia más íntima del comunismo al que aspira el partido socialdemócrata en el estado del futuro. Ese comunismo se deriva de la lacónica contraposición al anarquismo,

[7] *Ibid.*, p. 167.

[8] *Ibid.*, p. 175. Nieuwenhuis observa, además. "¡O sancta simplicitas!, esto significa querer demostrar que la libertad es falta de libertad, y, también, que resulta tanto más libre cuanto más le hace falta la libertad". "Lo que nosotros (los anarquistas) deseamos es simplemente una liberación del trabajo constrictivo, o sea, la libertad de poder trabajar cuándo, dónde y cómo nos plazca [...]. Ciertamente no se puede prescindir de una regla de trabajo, pero [...] debe existir la posibilidad de sustraerse a una determinada reglamentación que no nos agrade". En pocas palabras: el anarquista sólo reconoce una cosa: ¡debe hacer lo que quiere!

[9] K. Kautsky, *Die soziale Revolution*, II: "Am Tage nach der sozialen Revolution", Berlín, Vorwärts, 1902 (2a. ed., 1907), p. 109. [*La revolución social / El camino del poder*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 68, México, 1978, segunda parte, "Al día siguiente de la revolución social", p. 146.]

por lo menos en el ámbito de la producción material, decisiva para la sociedad.[10]

12. BEBEL, PLEJÁNOV, BERNSTEIN, PANNEKOEK, RENNER

En relación con el viraje adoptado recientemente por la teoría política del marxismo, tal vez no esté de más recordar los pasajes de uno de los escritos más conocidos y difundidos del socialismo alemán —de la obra de Bebel *Unsere Ziele*—[11] que pueden considerarse como la expresión más perspicaz de la opinión media de la socialdemocracia de entonces acerca de la relación entre socialismo y estado. Bebel declara que el estado actual es un estado de clase y que la clase trabajadora oprimida —los trabajadores asalariados, los artesanos, los pequeños campesinos, los trabajadores intelectuales, los pequeños funcionarios, etc.— constituye la "inmensa mayoría". Precisamente por esto, en su lucha por el poder político, "no se puede tratar", para el proletariado, "de la opresión de la minoría por parte de la mayoría", sino más bien "de la igualdad de derechos y de la igualdad de todos, no se puede hablar por lo tanto de dominio de clase o de estamento que la clase trabajadora auspiciaría. Al contrario, ésta aspira a una sociedad democrática tan racional como el mundo que todavía no se ha visto jamás. He reproducido detalladamente este último punto, porque la *'Correspondencia democrática'* —y todos nuestros adversarios— sospecha algo como un dominio de clase y de estamento [...]. El estado, debe dejar de ser, en consecuencia, un estado que se basa en el dominio de clase para convertirse en un estado popular, en un estado en que no haya privilegios de ningún tipo, y el conjunto de ciudadanos [*Gesamtheit*] debe hacer entrar por lo tanto en este estado, con todas sus fuerzas y con todos los medios de que dispone, la producción comunitaria en lugar de

[10] De cualquier modo, Kautsky se expresó también, ocasionalmente, en el sentido del anarquismo engelsiano. Cf., además, Nieuwenhuis, *op. cit.*, pp. 120-121. Aunque su actitud predominante es la expuesta en el texto. Por lo tanto, él también protestó —como lo señala el mismo Nieuwenhuis— contra la afirmación, sostenida por Georg Adler *(Geschichte des Sozialismus und Kommunismus,* 1899), de un fin anarquista del marxismo, en un ensayo que lleva el significativo título de "Marx und Engels, das Anarchistenpaar" [*Marx y Engels, la pareja de anarquistas*], *Die Neue Zeit*, XIII, 1, p. 754.

[11] Sozialdemokratische Bibliothek, vol. V, 1886.

las empresas privadas individuales. En un estado de este género, la autodefensa es defensa popular, la defensa popular es defensa estatal, y por lo tanto la autodefensa y la defensa estatal son idénticas; no se oponen entre sí. Al estado popular se le debe pedir ante todo que produzca, a través de una obra de ilustración de las masas, etcétera [. . .]." [12]

Está fuera de duda el hecho de que esta concepción está en completa contradicción con la teoría marx-engelsiana del estado y se debe estar de acuerdo en todo con Lenin cuando señala esta contradicción.[13] En lo que respecta al problema de la teoría política, evidentemente, el movimiento socialdemócrata y Bebel en particular estaban originalmente mucho más sujetos al influjo de Lassalle que de Marx y Engels. Pero también Lassalle en su relación con el estado —y no sólo con el estado del presente, sino con el estado en sí— era mucho más hegeliano que Marx, que representa, precisamente en este punto, la superación radical de Hegel.

El hecho de que un marxista, por lo demás tan digno de confianza como Plejánov, defienda en un escrito propio el socialismo contra el anarquismo,[14] debe explicarse a partir de este influjo de Lassalle —que más tarde quedó tal vez más bien latente. Obviamente se limita sobre todo a atacar la posición del anarquismo, sin precisar claramente el punto de vista de la teoría marxista. Pero lo que él aduce contra el anarquismo se podría hacer valer perfectamente también contra la representación marx-engelsiana de la fase suprema de la sociedad comunista. Como cuando Plejánov llama la atención sobre la contradicción que consiste en el hecho de que los anarquistas —y sobre todo Kropotkin— postulan un determinado ordenamiento racional de la vida social, aunque no dan sin embargo ninguna garantía de que

[12] *Ibid.*, pp. 14-15. De cualquier modo A. Bebel aceptó en su libro *Die Frau und der Sozialismus* [1889] la teoría marx-engelsiana de la extinción del estado. En esa obra, el estado se presenta como una "organización y una fuerza que defiende y mantiene la propiedad", organización que con la superación de la propiedad privada pierde "la necesidad y la posibilidad de su existencia" y, en consecuencia, "desaparece" (A. Bebel, *op. cit.*, p. 335-336). No se explica en forma justificada por qué motivo no se requiere un aparato constrictivo para la defensa y conservación de la propiedad social y en general de todo el ordenamiento comunista —que según Bebel es un ordenamiento centralizado y establece "el deber del trabajo para todos los que son capaces de trabajar".

[13] V. I. Lenin, *El estado y la revolución*, en *Obras escogidas*, cit., II, p. 342.

[14] G. Plechanow, *Anarchismus und Sozialismus*, Berlín, 1911.

este ordenamiento será observado, ya que exigen libertad del individuo.

"De este modo poseeremos desde los primeros días de la revolución, una organización; las necesidades de la sociedad y la lógica de la situación factual mantendrán dentro de límites razonables el humor de los individuos 'soberanos'. Y sin embargo, habrá plena y total anarquía, y la libertad individual estará sana y salva. ¡Parece increíble pero es cierto! Existe una anarquía y existe una organización, existen reglas que obligan a cada uno y no obstante, cada uno hace lo que quiere. ¿No lo comprendéis? La cosa es muy simple. Esta organización no será la obra de los revolucionarios 'autoritarios'; estas prescripciones que obligan a todos, y son sin embargo anárquicas, las proclamará el pueblo, el gran desconocido, y el pueblo es muy astuto; el que haya sido testigo —como no ha tenido la oportunidad de ser testigo Kropotkin— de las jornadas de lucha en las barricadas, podrá contarlo." [15]

Para la opinión media que se puede encontrar en el interior de la socialdemocracia acerca de la relación del socialismo con el estado, se puede señalar ciertamente no como decisivo, aunque sí como sintomático, lo que ha dicho también a este respecto la parte revisionista. Aquí entra ante todo, en cuestión, la clara exposición que Bernstein presentó en sus *Problem des Sozialismus*.[16] Distingue claramente "dos corrientes principales" en el campo socialista: "unos tratan de transformar el estado existente de acuerdo con determinados principios, de convertirlo en una palanca de la reforma de la sociedad hasta que adquiera finalmente un carácter completamente socialista, en tanto que otros intentan eliminar completamente el estado, dividirlo en una serie de comunidades completamente independientes o de grupos libres, a los que les debe quedar la libertad de organizarse y de obligarse de acuerdo con el humor y la necesidad." [17]

Bernstein caracteriza, de una manera por demás eficaz, la ambigüedad del concepto de "sociedad" en la que busca refugio la doctrina socialista bajo el influjo de la teoría engelsiana de la extinción del estado y no deja ninguna duda acerca del hecho de

[15] *Ibid.*, p. 63.

[16] *Die Neue Zeit*, año xv (1896-1897), 2, pp. 100 y *ss.* ("Die sozialpolitische Bedentung von Raum und Zahl" [en español, *La significación política y social del espacio y del tiempo*, en Eduard Bernstein, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1982, p. 11].)

[17] *Ibid.*, p. 101.

que —en su opinión— ni siquiera la sociedad socialista puede prescindir de un ordenamiento constrictivo.[18] Y esta profesión en favor del estado no puede perder nada de su valor por el hecho de que provenga de un autor que conserva, por otra parte, una cierta actitud crítica en relación con el marxismo; porque no es posible encontrar, precisamente en el punto decisivo, ninguna oposición de principio entre los revisionistas y los marxistas ortodoxos.

Lo que también se pone de manifiesto con claridad es la forma en que reaccionó Kautsky ante una tentativa que —como tímido precursor de la teoría bolchevique— tomó aparentemente al pie de la letra las expresiones marx-engelsianas sobre la "destrucción" de la máquina estatal a través de la revolución social y sobre la desaparición definitiva de la fuerza constrictiva. Esta tentativa la emprendió Pannekoek en su ensayo "Massenaktion und Revolution".[19] En él afirma —en cierto modo sin referirse explícitamente a citas de Marx y Engels—:

"La lucha del proletariado no es simplemente una lucha contra la burguesía *por* el poder estatal como objeto, sino una lucha contra el poder estatal. Resumido brevemente, el problema de la revolución social suena: acrecentar el poder del proletariado de tal manera que sea superior al poder del estado; y el contenido de esta revolución es la eliminación y la disolución de los medios de poder del estado gracias a los medios de poder del proletariado."[20]

El resultado final de la lucha proletaria es, según Pannekoek, "la destrucción completa de la organización estatal". En esta lucha, el medio más importante de poder del proletariado es su organización. "La organización de la mayoría mostró su superioridad por el hecho de que eliminó la organización de la minoría dominante."[21]

Surgiría espontánea la crítica de que en lugar de un ordenamiento constrictivo se presenta precisamente otro, si Pannekoek no describiera —ciertamente de una manera muy oscura— la organización proletaria como una organización *ideal*, desligada de todo aparato constrictivo externo. Sostiene que la forma exterior de la organización del proletariado puede quedar destruida más bien en esta lucha contra el estado capitalista. Esto sin embargo no afecta su esencia específica. "La organización del pro-

[18] Cf., en particular, *ibid.*, p. 106.
[19] *Die Neue Zeit*, año XXX (1912), vol. II, pp. 541 y *ss.*
[20] *Ibid.*, p. 544.
[21] *Ibid.*, p. 548.

letariado que definimos como su medio más importante de poder" —y que, sin embargo sustituirá claramente al estado en una forma pura y simple, después de su aniquilación— "no debe confundirse con la forma de la organización y de las restricciones actuales, en que se manifiesta bajo las relaciones de un ordenamiento burgués todavía sólido. *La esencia de esta organización es algo espiritual, es el completo trastocamiento del carácter de los proletarios.*"[22]

Con este trastocamiento de los caracteres, Pannekoek entiende la transformación de los trabajadores de egoístas individualistas, movidos únicamente por su propio estado de ánimo y por su propio interés, en hombres solidarios, guiados por la costumbre de una acción organizada. De cualquier manera, parece asumir que esta transformación ya se lleva a cabo bajo el dominio de clase del estado capitalista y que no puede verse perjudicada ni siquiera por una destrucción de la organización externa del proletariado. Sin embargo esta asunción —al quedar fuera de discusión su exactitud— no puede debilitar el carácter utópico de la concepción que reaparece reforzada en la teoría del bolchevismo, que reclama comprensiblemente para sí las expresiones de Pannekoek.[23]

Kautsky adopta, sin embargo, por principio, una posición *contra* las mismas. La conquista del poder político por parte del proletariado no podría "llevar nunca a una destrucción del poder estatal sino en todos los casos únicamente a un desplazamiento de las relaciones de poder en el interior del poder del estado".[24] "Y el fin de nuestra lucha política sigue siendo por lo tanto el mismo que hasta ahora: conquista del poder estatal por medio de la adquisición de la mayoría en el parlamento y de la elevación del parlamento al nivel de señor del gobierno. Mas no la destrucción del poder estatal."[25]

Kautsky niega la posibilidad "de disolver la función estatal

[22] *Ibidem.*

[23] V. I. Lenin, *El estado y la revolución*, en *Obras escogidas*, cit., II, pp. 379 y ss. K. Radek (*Die Entwicklung des Sozialismus von der Wissenschaft zur Tat*, bajo el cuidado del Partido comunista austriaco, Viena, 1918) define a Pannekoek como la "cabeza más lúcida del socialismo de la Europa occidental" K. Radek *op. cit.*, p. 14). [El escrito de Radek fue reimpreso recientemente en *Marxismus- Archiv*, Bd. I: *Marxismus und Politik*, Francfort, Makol Verlag, 1971, pp. 156 y *ss.*, y en particular p. 163.]

[24] *Die Neue Zeit*, año XXX (1912), 2, p. 727.

[25] *Ibid.*, p. 732.

de los funcionarios"[26] después de la victoria de la revolución proletaria, destruye la ilusión de poder renunciar a un aparato administrativo, y se remite a la necesidad de los ministerios de la educación, de las finanzas, de la justicia y de la guerra y hasta afirma directamente las probabilidad de una ampliación de las funciones administrativas.[27] De todos modos añade: "Aquí no se discute la estructura que le dará al estado la socialdemocracia vencedora, sino la que le da al estado actual la oposición."

Sólo que es característico el hecho de que no toma en cuenta *aquí, ni siquiera con una palabra la teoría marx-engelsiana* de la extinción del estado. Es también comprensible, por lo tanto, el reproche que le hace Lenin a causa de su actitud acerca de este problema.[28]

En la exposición del programa de partido presentado por el socialdemócrata *austriaco* Danneberg,[29] se citan en realidad las conocidas expresiones de Engels acerca de la extinción del estado; pero la teoría se expone de tal manera que no se puede deducir de ella el sentido por el que dejará de existir todo ordenamiento constrictivo en el futuro. A los adversarios de la socialdemocracia que hablan de un "estado del futuro", se les plantea el problema: "Pero, ¿habrá, en general, un estado en el ordenamiento social socialista?" A primera vista el problema parece "risible", ya que el proletariado desea apoderarse del poder social. Danneberg identifica aquí el "estado" con la "explotación" y concluye: "Cuando los medios de trabajo pasen a poder del conjunto de los ciudadanos, después de la liberación de la esclavitud del salario, quedará superada la explotación y también el estado mismo."

Esta argumentación es, aquí, tanto más extraña cuanto que se renuncia a una distinción entre dominio de clase y explotación, y el estado —¡la explotación económica!— en manos de los trabajadores se define como el medio para superar la explotación y obviamente no puede ser, en consecuencia, idéntico a la explotación. Luego se dice: "Cuando se extinga el estado, seguirá existiendo, sin embargo, una serie de funciones, que éste desarrolla en la actualidad. El estado no es sólo un instrumento de dominio, sino también un aparato administrativo. Estas funcio-

[26] *Ibid.*, p. 725.

[27] *Ibidem.*

[28] V. I. Lenin, *El estado y la revolución*, en *Obras escogidas*, cit., II, pp. 379 y *ss.*

[29] R. Danneberg, *Das sozialdemokratische Programm*, 8a. ed., Viena 1919.

nes experimentarán una fuerte multiplicación precisamente en la sociedad socialista. La previsión social que actualmente empieza en medio de dificultades, se ampliará en gran medida y el inmenso aparato, que se requiere para este fin, sólo servirá sin embargo para la administración y no para el dominio, ya que no habrá ningún dominio, por lo que no tendrá ni siquiera el carácter del estado." [30]

En este caso, "dominio" significa claramente "explotación económica", pero no significa en realidad "constricción" en general. No se afirma, y de acuerdo con esta exposición ni siquiera se concibe, obviamente, el hecho de que este "inmenso aparato" no representará un ordenamiento constrictivo.

Se pueden citar los escritos de Renner[31] para demostrar hasta qué punto se hace valer la tendencia a la consolidación del estado en el interior de la socialdemocracia, sobre todo durante la guerra mundial. Este austriaco forma parte de la primera serie de los escritores socialistas, que reconocen en el estado un medio imprescindible de técnica social y le expresan francamente su reconocimiento. Es muy significativo el hecho de que Renner caracterice la concepción del estado como instrumento de explotación de clase —representada por Marx y Engels—, como la interpretación *unilateral* de la *burguesía* consciente de su situación de clase. "El estado se le presenta al burgués que tiene conciencia de clase, como su instrumento, como medio de castigo en el pleno sentido de la palabra."

Pero el estado es, *objetivamente,* "algo superior". Renner no duda en declarar: "La economía sirve de una manera cada vez más exclusiva a la clase de los capitalistas, el estado sirve de una manera cada vez más prevaleciente al proletariado."

Piensa directamente en que "el estado se convertirá en la palanca del socialismo"; comprueba "que el núcleo del socialismo ya se oculta actualmente en todas las instituciones del estado capitalista" y afirma que: "El proletariado, dentro de su práctica, está muy lejos del nihilismo del estado". Por exactas que puedan parecer todas estas afirmaciones, es inexacto del mismo modo que Renner se remite al mismo Marx. Sólo difícilmente se podría demostrar la frase: "Karl Marx está alejado miles de kilómetros de la negación del estado, de la falta de aprecio por el estado, del temor supersticioso al estado, del nihilismo del estado, con el que coquetea [*kokettiert*] el marxismo vulgar."

30 *Ibid.*, pp. 186, 187.

31 Cf., en particular, K.Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale,* Stuttgart, Dietz, 1917, pp. 26 y *ss.*

Se puede demostrar lo contrario. Y Renner tiene completamente la razón cuando señala, por ejemplo, "el carácter imprescindible de una teoría socialista del estado y del derecho", pero se trata de un comienzo desesperado cuando trata de demostrar el hecho de que todas sus posiciones "coinciden completamente con las teorías de Karl Marx".

IV. LA TEORÍA DEL BOLCHEVISMO (NEOCOMUNISMO)

13. LA RESTITUCIÓN Y EL PERFECCIONAMIENTO DE LA TEORÍA MARX-ENGELSIANA DE LA EXTINCIÓN DEL ESTADO Y LA TEORÍA LENINIANA DE LA "COSTUMBRE" COMO CONDICIÓN PARA ELIMINAR TODA CONSTRICCIÓN SOCIAL

Bakunin, fundador del llamado "anarquismo colectivista" esgrimió, en contra del comunismo y la socialdemocracia alemana, la acusación de que "el comunismo concentra todas las fuerzas de la sociedad en el estado y hace que éste las absorba, ya que termina necesariamente en la centralización de la propiedad en las manos del estado", y de que la socialdemocracia alemana aspira al "mantenimiento y al reforzamiento del estado a toda costa", en tanto que debería escribirse a sangre y fuego en la bandera revolucionario-socialista: "abolición de cualquier estado, destrucción de la *Zivilisation* de la burguesía, organización libre de abajo hacia arriba con la cooperación de las asociaciones libres".[1]

Son totalmente semejantes los reproches que el llamado "bolchevismo" —forma característica que asumió recientemente el comunismo marxista en Rusia bajo el influjo de las condiciones específicas de su desarrollo— esgrime contra la teoría y la práctica de la socialdemocracia alemana, que se basa también en Marx y Engels, y contra los partidos socialdemócratas de los demás estados, sujetos a su influjo. Y ya que aquí se cumple el caso curioso de que los propugnadores literarios de un movimiento afirman al mismo tiempo la dirección de la lucha política por el poder y se encuentran actualmente en el vértice del primer estado de clase proletario, de la primera "dictadura del proletariado" realizada en la historia —la Comuna de París sigue estando más bien fuera de discusión en relación con la república rusa de los soviets—, la opinión teórica de estos hombres, que han llegado a la máxima importancia histórica, merece ser ponderada de la manera más atenta no sólo desde el punto de vista de la historia de la cultura sino también desde el de la política práctica cotidiana; se ocuparon de esto tanto más cuanto que sus escritos, traducidos en todas las lenguas de los pueblos civilizados [*Kulturs-*

[1] Citado en G. Plechanow, *Anarchismus und Sozialismus,* cit., pp. 44 y 57.

prachen], se han difundido en todas partes a través de innumerables ejemplares.

Se hace valer la particularidad de la teoría y de la práctica socialistas, que está representada por el partido ruso de los bolcheviques, dirigido por Lenin y Trotski, en relación con la doctrina del partido oficial de la socialdemocracia, principalmente en la siguiente dirección. Ante todo —y ésta es una diferencia meramente teórica— el bolchevismo sostiene la doctrina de la extinción final del estado en la sociedad comunista. Si Lenin se impuso como tarea, en su escrito citado aquí repetidas veces, *El estado y la revolución* —escrito fudamental para la teoría del neocomunismo ruso—, la "restauración de la verdadera teoría marxiana del estado", la demostración intentada anteriormente, sobre las huellas de las expresiones de Marx y Engels, adaptadas en términos generales también por Lenin, debe confirmar que Lenin restituyó, en un punto teóricamente decisivo, la tesis —generalmente ignorada o muy degradada de la doctrina de partido oficial de la socialdemocracia— de la concepción materialista de la historia acerca de la relación entre socialismo y estado. En esto consiste sin duda el mérito histórico-literario de Lenin.

Esto, sin embargo, sólo debe y puede significar que Lenin repitió correctamente los puntos de vista de Marx y Engels acerca de la última fase suprema del desarrollo socialista. Pero con esto no se ha respondido a la cuestión de si dicho punto de vista es también exacto; exacto en el sentido de una prognosis de un desarrollo futuro necesario, o en el sentido de la posibilidad de poner en práctica un postulado político y de la utilidad de este último. Y ya que la teoría del bolchevismo trata de perfeccionar y fundamentar de una manera más adecuada la doctrina marx-engelsiana de la extinción del estado —redescubierta, por así decirlo, por ella—, ofrece por sí misma un material muy apreciado para responder a esta cuestión.

Para desarrollar la teoría de la extinción del estado, conocida en toda su extensión, Lenin no puede dejar de unirse a una expresión sólo muy casual de Engels, o sea, a la observación ocasional, ya citada anteriormente, del "Prefacio" a *La guerra civil en Francia* según la cual el proletariado victorioso en la medida de lo posible, podará el estado heredado como un mal de la antigua sociedad capitalista de sus aspectos peores, hasta que una "nueva generación 'crecida en condiciones nuevas y libres' " "sea 'capaz de quitarse de encima toda la chatarra estatal' ". Lenin reconoce, de una manera totalmente correcta —como ya se señaló desde otro punto de vista— que junto con la "nueva generación" se

introduce un factor *psicológico* en el cálculo social. E indica —suponiendo interpretar a Engels, aunque en realidad profundizando la teoría engelsiana— "el elemento de la costumbre", la circunstancia por la que los hombres se acostumbran a "observar las reglas elementales de la convivencia social sin violencia y sin subordinación",[2] como condición decisiva para la realización de la sociedad comunista sin estado. En Lenin no se encuentra más que la desnuda afirmación de que esta "costumbre" se formará. Dice que el estado se extinguirá por la "sencilla" razón de que

"Los hombres, libres de la esclavitud capitalista, de los innumerables horrores, bestialidades, absurdos y vilezas de la explotación capitalista, SE HABITUARÁN poco a poco a observar las reglas elementales de convivencia, conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace milenios en todos los preceptos; a observarlas sin violencia, sin coerción, sin subordinación, sin *esa máquina especial de coerción que se llama estado.* La expresión 'el estado se extingue' está muy bien elegida, pues señala la graduación y la espontaneidad del proceso. Sólo la fuerza de la costumbre puede ejercer y ejercerá sin duda esa influencia, pues observamos alrededor nuestro millones de veces con qué facilidad se habitúan los seres humanos a cumplir las reglas de convivencia que necesitan, si no hay explotación, si no hay nada que indigne, provoque protestas y sublevaciones y haga imprescindible la represión."[3]

14. LAS NUEVAS CONDICIONES SOCIALES "LIBRES" DURANTE LA TRANSICIÓN DEL ESTADO CAPITALISTA A LA SOCIEDAD COMUNISTA SIN ESTADO

La condición previa más importante para el nacimiento de la "costumbre" de los hombres, que hace posible la condición sin estado, es su crecimiento "en condiciones sociales nuevas y *libres*", que deben realizarse claramente en la condición de transición, que está representada por la dictadura del proletariado —el estado de los trabajadores— que sigue inmediatamente al estado de clase capitalista. También de acuerdo con la teoría bolchevique, la condición de transición es, sin embargo, un ordena-

[2] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras Escogidas,* cit., II, p. 355.

[3] *Ibid.,* p. 361.

miento constrictivo, que, ciertamente, es nuevo, desde el punto de vista de su contenido, pero que no es libre en realidad, desde el punto de vista de la forma. La misma circunstancia por la que el bolchevismo afirma precisamente, con más fuerza que la doctrina de partido socialdemócrata, la fuerza como medio para la conquista del poder político y, ciertamente, ya que en Rusia no se trata de proporcionarle a una inmensa mayoría el dominio sobre una minoría evanescente, sino por el contrario, de proporcionarle a una pequeña minoría del proletariado industrial y de los trabajadores pobres del campo el dominio sobre una fuerte mayoría, no puede dejar de saltar a primer plano, durante la dictadura del proletariado, el elemento constrictivo. No sería conveniente ciertamente aducir las noticias de la prensa burguesa —en gran parte exageradas y motivadas por intereses de partido y de clase— acerca de los procesos que se llevan a cabo bajo el régimen bolchevique como demostración del hecho de que la dictadura del proletariado conlleva, de hecho, todo excepto las "condiciones sociales libres". Es completamente suficiente basarse en la representación que Lenin y Bujarin en particular dan en su escrito *El programa de los comunistas (bolcheviques),*[4] del estado de transición del proletariado. El mismo Lenin —que no deja ninguna duda acerca del carácter constrictivo de la dictadura proletaria cuando señala siempre con fuerza que sólo se trata de una condición de transición— declara: "Todos los ciudadanos se transforman en este caso [en la primera fase de la sociedad comunista] en empleados del estado, constituido por los obreros armados".

"Toda la sociedad será una sola oficina y una sola fábrica, con trabajo igual y salario igual. Pero esta disciplina 'fabril', que el proletariado, después de vencer a los capitalistas y derrocar a los explotadores, hará extensivamente a toda la sociedad, no es en modo alguno nuestro ideal ni nuestra meta final, sino sólo *un escalón* necesario para limpiar radicalmente la sociedad de la infamia y la ignominia de la explotación capitalista y para *seguir avanzando.*"[5]

Lenin no se engaña, en realidad, acerca de la necesidad de la disciplina más rigurosa en esta gran empresa, en que la sociedad debe organizarse:

"En todas las empresas de esta índole, la técnica impone por

[4] N. Bujarin, *El programa de los bolcheviques,* México, Editora Integrada Latinoamericana, 1979.

[5] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., pp. 370-371.

la fuerza la más rigurosa disciplina y la mayor puntualidad en la realización del trabajo asignado a cada uno, a riesgo de paralizar toda la empresa o deteriorar el mecanismo o los productos.[6]

"Mientras llega la fase 'superior' del comunismo, los socialistas exigen *el más riguroso control* por parte de la sociedad y *por parte del estado*[7] sobre la medida de trabajo y la medida de consumo. Pero este control ha de comenzar por la expropiación de los capitalistas, por el control de los obreros sobre los capitalistas, y no debe efectuarlo un estado de burócratas, sino el estado de los obreros armados."[8]

El "armamento" del proletariado es, según Lenin, un rasgo esencial del estado, que debe constituir la transición a la sociedad sin estado; Lenin dice que el estado capitalista debe ser sustituido con "una máquina más democrática, pero todavía estatal, cuya forma son las masas obreras armadas, como paso a la participación de *todo el pueblo* en las milicias".[9] Esto significa, sin embargo, la institución de un aparato constrictivo militar completamente desacostumbrado, cuya magnitud y posibilidad de acción va mucho más allá de la del estado burgués. Si no hubiera *muchas cosas* que constringir no valdría la pena establecer una constricción contra tantos y no sería necesario semejante despliegue de armadas. El carácter constrictivo del estado de los trabajadores emerge, todavía con mucho mayor claridad que en Lenin, en el escrito programático de Bujarin. En éste, el elemento de la fuerza es subrayado con un vigor siempre nuevo.

"¿Cómo fundar la sociedad comunista? ¿Cómo llegar a ella? El partido comunista contesta: *¡Por la dictadura del proletariado!* ¡Dictadura! Esta palabra significa: un poder de hierro, un poder que no perdona a sus enemigos. ¡Dictadura de la clase obrera! Esto significa: el poder del estado de la clase obrera, que ahoga a la burguesía y a los propietarios terratenientes."[10]

"¿Qué se deriva de esto? Que la clase obrera, antes de la sociedad comunista y después de la sociedad capitalista, en el periodo transitorio que separa el capitalismo y el comunismo, aun después de la revolución socialista en algunos países está obligada a sostener una lucha violenta contra sus enemigos interiores y exteriores. Para semejante lucha hay que disponer de una organización sólida, bien construida, que tenga a su disposición

[6] *Ibid.*, p. 377.
[7] ¡Subrayado por el mismo Lenin!
[8] *Ibid.*, p. 367.
[9] *Ibid.*, p. 369.
[10] N. Bujarin, *El programa de los bolcheviques*, cit., p. 36.

todos los medios de lucha. Esta organización de la clase obrera es el *estado proletario,* el poder de los obreros. Como cualquier otro estado, también el estado proletario es una organización de la clase dominante (y la clase dominante es, en este caso, la obrera), una organización de *violencia,* pero de violencia *contra la burguesía,* un medio para defenderse contra la burguesía y para *vencerla completamente.*"[11]

"La naturaleza del *periodo transitorio* necesita un estado obrero. Aun si la burguesía está *amaestrada* en el mundo entero, como está acostumbrada a la ociosidad, seguirá protestando contra los obreros, rehusará el trabajo y tratará de perjudicar por todos los medios al proletariado. Hay que *obligarla* a que se ponga al servicio del pueblo. Sólo el poder y la violencia pueden conseguir esto." [12]

Se tiene directamente la impresión de que la violencia está dirigida únicamente contra la burguesía y las clases poseedoras, que la constricción es ejercida por una inmensa mayoría contra una minoría evanescente; Bujarin expone la relación entre las clases directamente con estas palabras: "un pequeño puñado de gente —banqueros, propietarios e industriales—" "un puñado de parásitos, por una parte, y millones de obreros laboriosos, por la otra", y justifica la violencia precisamente por el hecho de que será ejercida contra una minoría.[13] Pero prescindiendo completamente del hecho de que esta relación de fuerzas no vuelve comprensible el enorme reforzamiento de un aparato de poder, que —en cuanto estado burgués— mantenía con un número mucho más limitado de medios la relación inversa; o sea, el dominio de una minoría evanescente sobre una fuerte mayoría; prescindiendo también completamente del hecho notorio de que, sobre todo en Rusia, el proletariado no constituye la mayoría de la población (cosa que ha tenido consecuencias muy importantes para la teoría política y para la práctica del bolchevismo); prescindiendo completamente de todo esto, de la exposición de Bujarin surge claramente el hecho de que la ejecución estatal no puede ni debe dirigirse únicamente contra la burguesía, sino también contra los miembros del proletariado. Esto se comprueba en el fondo en el mismo caso de los burgueses *de antes,* a los que "después de la derrota de la burguesía en todo el mundo" —cosa que de todos modos durará mucho tiempo— se les quita la propiedad privada de los medios de producción y que, por tanto, dejan de ser ca-

[11] *Ibid.,* p. 40.
[12] *Ibid.,* pp. 41-42.
[13] *Ibid.,* p. 37.

pitalistas para convertirse en proletarios. (Que estos ex capitalistas estén acostumbrados al ocio es más bien una ligera exageración porque la actividad empresarial —cualquiera que sea el modo en que se evalúe éticamente— sólo puede definirse ciertamente como una simple holgazanería dentro de una fábula proletaria de "capitalistas perezosos" y de "proletarios laboriosos".) Aunque también los proletarios originales pueden entrar en conflicto con la fuerza coercitiva. ¡Bujarin describe de una manera muy viva la organización gigantesca, totalmente centralizada, de la producción del estado proletario: nacionalización, o sea, estatización de los bancos,[14] de las industrias,[15] transformación comunista de la agricultura,[16] y, además, administración "del ejército, de la justicia, de las escuelas, etc."[17] por medio del estado obrero, una enorme ampliación de la competencia estatal! Bujarin exige, además, la "introducción de la obligación de trabajar", en cierto modo al principio sólo "para las clases ricas",[18] aunque afirma inmediatamente que "se comprende que el trabajo obligatorio para los ricos debe ser el primer paso hacia la obligación general del trabajo".[19]

Sostiene, en realidad, que "los *mismos* trabajadores son los que deben introducir y poner en práctica, con sus propias organizaciones basadas en el autogobierno del trabajo, el trabajo obligatorio"; sólo que esto no cambia en nada el carácter de obligación, cuya dureza se manifiesta a través del conocimiento de la necesidad de organizar un gran ejército obrero, "en que reine la disciplina de trabajo y en que cada uno esté consciente de su tarea difícil".[20]

En el primer periodo se debería limitar a la contabilidad precisa de los brazos que pueden trabajar con la indicación de la profesión y de la especialidad y a la introducción de un servicio obligatorio. La sección "encargada de conservar los registros de la población capaz de trabajar consulta sus registros y de acuerdo con ellos indica a la sección que lo requiera las personas que pueden servir para sus finalidades; éstas, en cuanto personas inscritas en los registros, deben ponerse a completa disposición de

[14] *Ibid.*, pp. 66 y *ss.*
[15] *Ibid.*, pp. 73 y *ss.*
[16] *Ibid.*, pp. 81 y *ss.*
[17] *Ibid.*, p. 94.
[18] *Ibid.*, p. 95.
[19] *Ibid.*, p. 97.
[20] *Ibid.*, p. 98.

las secciones que las requieren y trasladarse a donde éstas las envíen." [21]

Bujarin no dice, en realidad, lo que deberá suceder en general, en lo que respecta a los que se rehúsan "al trabajo social obligatorio" y que no prestan atención a las disposiciones de los que están autorizados para esto. Pero lo dice para algunos casos particulares. Admite por ejemplo, que "no obstante, existen también muchos pobres, sin conciencia de clase, que violan la organización obligatoria [...] alterando por lo mismo el plan general."[22]

Dice que "la negligencia y el engaño en el trabajo son un delito contra la clase trabajadora".[23]

"Las organizaciones, sobre todo los sindicatos, fijan ellos mismos la norma de la producción, es decir, la cantidad de mercancías que cada uno está obligado a producir durante las horas de trabajo (aquí no se trata, naturalmente, de casos de enfermedad, o de una debilidad anormal), sabotea, quebranta el trabajo de introducción del nuevo régimen socialista libre, impide que la clase obrera siga el camino del comunismo integral." [24]

Se admite, por tanto, la posibilidad de una alteración del ordenamiento. Pero, ¿cuál es la reacción? Es sobremanera significativo que este importante problema sólo se discuta en una ocasión proporcionalmente marginal: en el caso de la estatización del comercio exterior. Ninguna persona privada tiene el derecho de llevar a cabo negocios comerciales con capitalistas extranjeros. "Si alguno es sorprendido contraviniendo esta disposición deberá sufrir su castigo." [25]

Se debe presumir con razón que también es castigo el efecto jurídico de haber pisoteado otras normas estatales, por las violaciones —calificadas como "delito"— de otros deberes, más importantes, que garantizan la existencia del estado obrero socialista porque garantizan todo el ordenamiento productivo, por violaciones de obligaciones que pueden cometerse por parte de cualquiera sin distinción de clase, tanto más cuando se hayan superado las distinciones de clase.

No es ciertamente una crítica la que se le hace en relación con el ordenamiento socialista del estado obrero, cuando se afirma, de acuerdo con todos estos elementos, que merece todos los títulos honoríficos, salvo el de ordenamiento "libre", y que no se

[21] *Ibid.*, p. 99.
[22] *Ibid.*, p. 105.
[23] *Ibid.*, p. 112.
[24] *Ibid.*, p. 113.
[25] *Ibid.*, p. 125.

hace ciertamente ningún favor a la idea socialista cuando se crean ilusiones sobre este dato de hecho por medio de frases ambiguas. Y es además incomprensible que este violento aparato constrictivo, que es considerado necesario precisamente por la teoría bolchevique, debe tener consigo las condiciones sociales nuevas y libres que conducen a la "costumbre", sostenida por Lenin, a la condición sin estado. De hecho, también Lenin dijo, finalmente, que la *constricción* y no la *libertad* es el medio que producirá el presupuesto psicológico —la costumbre— para la sociedad anarquista del comunismo. Dice: cuando la participación en la administración estatal sea general —ya que absolutamente todos la habrán *aprendido*—, entonces sustraerse "de este registro y de este control ejercido por todo el pueblo" —en esto consiste, según Lenin, la administración del estado del futuro—:

"Será sin remisión algo tan inaudito y difícil, una excepción tan rara, y suscitará seguramente una sanción tan rápida y severa (pues los obreros armados son gente práctica y no intelectualillos sentimentales, y será muy difícil que permitan a nadie jugar con ellos), que la *necesidad* de observar las reglas fundamentales, nada complicadas, de toda convivencia humana se convertirá muy pronto en una *costumbre*." [26]

¡A causa de la "necesidad", a causa del "castigo rápido y ejemplar", mas no a causa de las "condiciones sociales nuevas y libres"! Precisamente desde este punto de vista, Lenin teme una violación del ordenamiento estatal sólo por parte de los capitalistas o, más correctamente, por parte de los ex capitalistas, que se caracterizan como "haraganes, *señoritos,* truhanes y demás depositarios de las tradiciones del capitalismo". Se tiene casi la impresión de que sólo *estos* hombres deben acostumbrarse a vivir en una sociedad sin estado por medio del castigo, en tanto que los obreros y los campesinos pobres por medio de las "condiciones sociales nuevas y libres". Sin embargo, ésta sólo puede ser una *apariencia* producida por la exposición agitadora, ya *que desde un punto de vista serio,* un pensador como Lenin, educado en la concepción materialista de la historia, no sostendría una concepción que convierte las *clases económicas* del proletariado y de la burguesía en *categorías éticas,* que convierte a los pobres en una comunidad de santos y a los propietarios de los medios de producción en un rebaño de malhechores.

Lenin trata de hacer plausible su teoría de la costumbre, repi-

[26] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., II, p. 371.

tiendo nuevamente que, en el ordenamiento de la sociedad comunista, se trata más bien únicamente de las "reglas elementales de la convivencia, conocidas a lo largo de todos los siglos y repetidas desde hace milenios en todos los preceptos",[27] y los hombres deberán acostumbrarse a su observancia. Ahora bien, no se puede definir precisamente el ordenamiento económico comunista como "elemental". Una vez que se haya conocido en general, o sea concebido a fondo, no se podrá dejar de definir, por el contrario, como extremadamente complicado. La mejor demostración de esto la da la descripción, sólo esbozada, que Bujarin hace de la sociedad del futuro en *El programa de los bolcheviques:* un inmenso organismo productivo, que comprende si es posible toda la esfera económica de la tierra y toda la sociedad humana, dirigida de una manera rigurosamente centralizada. ¡A propósito de las reglas "elementales" de Lenin casi se podría pensar en el *ordre naturel,* en el ordenamiento social del derecho natural individualista, innato, natural y que es producido en sí mismo por las condiciones de libertad y por la esencia de las cosas! Por lo que respecta a las reglas *trasmitidas* hasta ahora y conocidas de la convivencia social, además del respeto de la vida ajena, tienen como *contenido principal:* el respeto de la propiedad privada. El dominio secular del capitalismo ha arraigado de tal manera estas imágenes —y no en último término por medio del ordenamiento constrictivo estatal— en el ánimo de los hombres, las ha convertido de tal manera en costumbres del pensamiento y de la voluntad, que será necesario un duro esfuerzo —como enseñan las experiencias de la reciente revolución social— para desacostumbrar precisamente a los obreros y a los campesinos, en particular, al modo de ver capitalista arraigado profundamente, para desacostumbrarlos a la apreciación individualista de la propiedad privada, que, a pesar de toda la educación socialista, se presenta siempre de nuevo. ¿La revolución rusa no demostró que la institución de la propiedad de los trabajadores y de los campesinos impulsa con violencia incontenible a arrebatar para sí los medios de producción —para los unos la fábrica, para los otros la tierra—, y el trabajo de "aclaración" desarrollado por los socialistas no se encuentra todavía en nuestros días frente a la tarea no resuelta de liberar al proletariado de las cadenas intelectuales del capitalismo, de hacer nacer en él la convicción de que la fábrica no pertenece a los obreros empleados en ella casualmente, que la tierra no pertenece al cam-

[27] *Ibid.,* p. 361.

pesino, sino una y otra pertenecen al conjunto organizado? Es ciertamente una miopía presumir —y en la base de este concepto está únicamente un deseo, una confianza en la victoria del comunismo— que el instinto de propiedad ha sido producido *artificialmente* por el ordenamiento económico capitalista. En este caso se trata seguramente de un instinto elemental del hombre, y no de una consecuencia, sino por el contrario de una condición previa, de un fundamento espiritual del ordenamiento económico capitalista. Esto no puede ser de hecho una justificación de la propiedad privada o directamente del ordenamiento económico capitalista. Todas las civilizaciones [*Kultur*] progresan sólo en la lucha, en la remoción [*Verdrängung*] o limitación de los instintos humanos. Pero este reconocimiento hace inevitable la conclusión de que sólo un ordenamiento *constrictivo* hace posible una condición social en la que hay poca cabida para un instinto original del hombre aunque sea tal vez para su fortura. Sólo el *estado* es suficientemente fuerte *para excluir* la propiedad de todos los demás; y esta personificación es sólo la expresión imaginativa del hecho de que ningún hombre debe tener a su disposición *de manera exclusiva* los medios de producción, no pueden dejar de estar constituidas por poderosos diques contra el indestructible impulso de la naturaleza humana, contra la voluntad de poder en la esfera económica.

Un ordenamiento constrictivo que garantice la producción comunista producirá, ciertamente, después de mucho tiempo costumbres de pensamiento y de voluntad comunistas del mismo modo que el estado capitalista hizo penetrar en la carne y en la sangre el respeto por la propiedad privada. Pero como la economía capitalista no pudo nunca prescindir del estado, ya que su ordenamiento está amenazado siempre, aunque sea sólo de manera excepcional, por algunos efectos que destruyen las inhibiciones [*Hemmungen*] acostumbradas, así tampoco el ordenamiento económico comunista puede hacer superfluo un aparato constrictivo de defensa, ya que no podrá eliminar los numerosos impulsos, que actualmente no son visibles todavía y que estimulan siempre de nuevo a los hombres a perturbar el ordenamiento social, el cual —si pretende conservarse— crea inhibiciones contra ellos constituyéndose como un ordenamiento constrictivo.

Lenin describe, obviamente, el ordenamiento económico comunista como tal, por lo que en él no existe explotación alguna, y por lo tanto no existe nada que indigne a los hombres, nada que los lleve a protestar y a sublevarse. ¿Se puede estar verdaderamente seguros de esto? ¿No existe la posibilidad, no existe la

máxima probabilidad de que el ordenamiento económico comunista, en cuanto obra de los hombres, con todas las ventajas en relación con el ordenamiento actual, estará ligado a inevitables debilidades, y tal vez a deficiencias oprimentes? ¿A pesar de que este ordenamiento —y esto no es de hecho tan seguro y sólo la experiencia podrá servirlo, una experiencia a la que no se debe renunciar a causa de la posibilidad que existe en ella, de un mejoramiento de las condiciones insoportables del capitalismo—, a pesar de que la producción comunista tenga como consecuencia el esperado e ilimitado crecimiento de la riqueza material, no se puede imaginar que el éxito sólo pueda conseguirse a costa de otros bienes vitales, sobre todo si se toma en cuenta la íntima relación que guardan las funciones económicas con las demás funciones sociales, una relación que el ordenamiento social comunista, precisamente, debe estructurar de una manera todavía más íntima? ¿El desarrollo hacia formas más elevadas y mejores de sociedad en general y de economía en particular debería estar definitivamente cerrado para el comunismo? Y, ¿por qué motivo este desarrollo debería llevarse a cabo de una manera distinta del pasado, de una manera distinta de las *oposiciones* de opinión y de voluntad, oposiciones de partidos y de grupos —aunque estos grupos no se llamen ya clases, y aunque ya no sean clases? ¿Verdaderamente no existe ninguna otra oposición contra el ordenamiento social que la oposición *de clase* en el sentido restringido de las condiciones actuales, condicionadas históricamente?

Lenin admite, en realidad, que en la condición del comunismo, el estado será superfluo en tanto no haya ninguna clase que combatir sistemáticamente, y añade: "No somos utopistas y no negamos lo más mínimo que sea posible e inevitable que algunos individuos cometan excesos, como tampoco negamos la necesidad de reprimir *tales* excesos".[28]

Pero no es de ninguna manera incomprensible que Lenin afirme que para ello no hace falta "un aparato especial de represión; eso lo hará el propio pueblo armado, con la misma sencillez y facilidad con que un grupo cualquiera de personas civilizadas, incluso en la sociedad actual, separa a quienes se están peleando o impide que se maltrate a una mujer".[29]

¿El pueblo debería permanecer armado aun en la fase superior del comunismo? ¿Simplemente para ocuparse de trasgre-

[28] *Ibid.*, p. 362.
[29] *Ibidem.*

siones ocasionales? ¿Y efectivamente la administración ordenada de la justicia por medio de tribunales y de funcionarios administrativos debería ser sustituida en forma conclusiva y definitiva, por un grupo cualquiera de hombres civiles? ¿Necesita —esta afirmación— una crítica pormenorizada? Algo distinto sucede cuando Lenin hace valer el hecho de "que la causa social más profunda de los excesos consistentes en infringir las reglas de convivencia, es la explotación de las masas, su penuria y su miseria", y de que junto con la eliminación de esta causa principal deben "extinguirse" necesariamente las trasgresiones. Debe recordarse, por el contrario, que la explotación económica es ciertamente una causa principal, pero no es de hecho la única causa de la perturbación del ordenamiento y que también en la sociedad capitalista —precisamente a causa de la fuerza, propia de todo ordenamiento constrictivo, de formar costumbre— el estado sólo se dirige normalmente contra las trasgresiones de los individuos, la lucha sistemática contra una "parte determinada de la población" —como diría Lenin— sólo se manifiesta en el instante de la revolución o sea, de la resistencia armada de esta parte. ¿El estado del futuro, o la sociedad del futuro, están seguros de que no habrá revoluciones? [30] Pero, en la primera parte de sus expresiones recién citadas, Lenin opone la lucha sistemática de una clase al procedimiento contra trasgresiones de las *personas individuales* y admite esta posibilidad precisamente para la condición, en que no habrá necesidad de ningún aparato para llevar a cabo una lucha sistemática —puesto que ya no hay clases. Estas trasgresiones no pueden tener, por tanto, su fundamento en la oposición de clase y, en consecuencia, no pueden "extinguirse" tampoco con la desaparición de la oposición de clase. Y puesto que se trata de desarrollos futuros, que ya no pueden evaluarse desde el sólido punto de vista de la experiencia, se le reprocha a una concepción que mide las posibilidades futuras de perturbación de un ordenamiento social que todavía no se considera de acuerdo con las relaciones actuales, la falta, por lo menos, de fantasía. En la descripción de la fase superior del comunismo, Lenin cae, como Bujarin, en un dogmatismo acrítico, que no se distingue de un optimismo utopista ni siquiera cuando asegura que la

30 De todos modos Marx considera que en la sociedad sin clases "las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas" (K. Marx, *Miseria de la filosofía,* México, Siglo XXI, 1970, p. 160). Pero no se comprende por qué estas "evoluciones" no pueden encontrar alguna resistencia que eventualmente sólo pueda superarse con la violencia; y por qué esas "evoluciones" no deben significar ya "revoluciones".

"previsión" de la edad de oro "presupone una productividad del trabajo que no es la actual y hombres que no son los actuales filisteos".[31]

15. LA TRANSFORMACIÓN DE LAS FUNCIONES "POLÍTICAS" DEL ESTADO EN FUNCIONES TÉCNICO-ADMINISTRATIVAS; "CONTABILIDAD Y CONTROL"

La teoría engelsiana de la "extinción" del estado es desarrollada por Lenin también en otra dirección. Además de la "costumbre", indica, como condición para la supresión del estado, la transformación de "las funciones de la administración pública en operaciones de control y contabilidad tan sencillas que sean accesibles a la inmensa mayoría de la población, primero, y a toda ella, después".[32]

Se debería pensar que el aparato administrativo organizado de una manera centralista, que comprende dentro de los límites de lo posible el mundo y la humanidad enteros, porque sólo así garantiza la división más racional del trabajo, característico de la comunidad comunista, debe experimentar, en relación con el aparato estatal de la actualidad, más que una simplificación una complicación, y que —precisamente en el marco de esta división del trabajo cada vez mayor, e inevitable para los fines del aumento de la producción— también el uso del aparato administrativo estatal requerirá una fuerza de trabajo cada vez más calificada, que, de acuerdo con el ramo de la administración, haya tenido una instrucción preliminar y un cultura específicas. En este caso debe ser decisivo el ejemplo de una gran empresa capitalista. ¡Extrañamente, el razonamiento de Lenin desemboca precisamente en lo contrario! Si todavía se puede hablar de dirección y administración del estado en el sentido de Lenin, éstas se simplifican (según se dice) y se originan en toda la población. Lenin descubre en esta simplificación de las funciones estatales, en su reducción a control y contabilidad, en la desaparición de un estamento de funcionarios basado en la división del trabajo, la eliminación de la *relación jerárquica específica* y, en consecuencia, del *carácter político* de la comunidad. No es fácil imaginarse algo concreto en esto. Dice, por ejemplo, que no es de hecho un

[31] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., p. 367.
[32] *Ibid.,* p. 352.

utopista y que no sueña absolutamente con poder prescindir, en el acto, "de todo gobierno, de toda subordinación". Esto sería anarquismo y sustancialmente ajeno al marxismo. "No, nosotros queremos la revolución socialista con hombres como los de hoy, con hombres que puedan prescindir de la subordinación y el control, de los 'inspectores y administradores'."

Pero a quien hay que subordinarse "es a la vanguardia armada de todos los explotados y trabajadores: al proletariado". Sin embargo, se debe comenzar inmediatamente "a sustituir el 'mando jerárquico' específico de los funcionarios públicos".[33] Pero, ¿seguirán existiendo la jerarquía del proletariado y de sus órganos —ya que en cuanto tal éste no puede tener el cuidado de todo por sí mismo? ¿Permanecerá sin embargo, en primer lugar, un estado, un ordenamiento constrictivo, una relación de superioridad y de subordinación, o sea una relación de mando y de obediencia? No. Se deben sustituir los funcionarios públicos con "las simples funciones de 'inspectores y administradores', funciones que ya hoy son accesibles por completo al nivel de desarrollo de los habitantes de las ciudades y que pueden ser desempeñadas perfectamente por 'el salario de un obrero' ".

En la frase que sigue se introducen nuevamente los funcionarios públicos y un poder estatal con disciplina férrea. "Organicemos la gran producción nosotros mismos, los obreros, partiendo de lo que ha sido creado ya por el capitalismo, basándonos en nuestra propia experiencia de trabajo." De cualquier manera es un misterio de dónde debe provenir esta experiencia propia de los obreros en la dirección de una gran industria o directamente del estado; sería coherente la afirmación de que los obreros pueden emprender esta dirección, a pesar de que hasta ahora no lo han hecho nunca, porque para esto no se necesita ninguna experiencia. De cualquier modo, esta afirmación Lenin la hace desde otro punto de vista. Establezcamos "una disciplina rigurosísima, férrea, apoyada en el poder estatal de los obreros armados; reduzcamos a los funcionarios públicos" —que, no obstante, han sido eliminados precisamente— "al papel de simples ejecutores de nuestros encargos, al papel de 'inspectores y administradores' responsables, amovibles y modestamente retribuidos (en unión, como es natural, de los técnicos de todos los géneros, tipos y grados)";[34] como si los funcionarios públicos no fueran, aún dentro de la democracia capitalista, por lo menos *de jure*, los sim-

[33] *Ibid.*, p. 328.
[34] *Ibidem.*

ples ejecutores de la voluntad manifestada en el parlamento, como si no fueran, también allí, responsables y amovibles —aunque no arbitrariamente— y como si la mayor parte de los funcionarios no recibiera una paga modesta. Ciertamente, la burocracia se convierte *de facto* en un poder autónomo, que entra en conflicto con la representación popular y que no rara vez remueve a esta última. Toda burocracia es, seguramente, autocrática por su esencia más íntima y, por lo tanto, el adversario más peligroso de la democracia. Pero esto vale no sólo para la burocracia de la democracia capitalista, sino también para la del estado proletario de los obreros. ¿O tal vez, los funcionarios no deberían tener alguna autoridad, o sea, algún poder pleno de darles órdenes obligatorias a los hombres para salvaguardar los intereses que se les han confiado y para realizar las normas que caen bajo su competencia? ¿No habrá tal vez, en este periodo de transición, algún juez que juzgue a un asesino, funcionarios carceleros que eventualmente le quiten por la fuerza la libertad, funcionarios de la salud que, en determinadas circunstancias, hagan desinfectar una habitación, y a cuyas disposiciones haya que doblegarse en el caso de un castigo? Lenin considera que el principio caracterizado por él debería conducir finalmente a un ordenamiento "en el que las funciones de inspección y contabilidad, cada vez más simplificadas, las desempeñarán todos por turno, se convertirán luego en una costumbre y, por último, desaparecerán como funciones especiales de un sector especial de la sociedad".[35]

Esta "categoría especial de personas", estos "funcionarios del estado" ya existen en nuestros días: jueces, comisarios para los artículos alimenticios, médicos de las comunidades, veterinarios, funcionarios de los caminos estatales, funcionarios de la previsión social, ingenieros de caminos, etc. Casi no hay ninguna profesión que, con la extraordinaria ampliación de las competencias del estado *moderno* y con la ampliación todavía más fuerte de las competencias del estado *proletario*, no intervenga como función estatal. Los funcionarios [*Funktionäre*] son funcionarios del estado y son tanto mejores funcionarios estatales, cuanto más educada y más especializada es su función. En el estado del futuro, todas estas funciones serán atendidas, por turno, por todos. Este estado debe extinguirse de todos modos.

Es ciertamente posible que Lenin no haya pensado cómo debían interpretarse sus palabras —tal vez mal traducidas al alemán. Sólo que es imposible adivinar lo que él pensaba propia-

[35] *Ibid.*, pp. 328-329.

mente. Así, cuando expresa la idea de que la tarea inmediata de los comunistas consiste en organizar "toda la economía nacional como lo está el *correo*".[36] ¿En qué forma esto podría conducir a la extinción del estamento de los funcionarios? ¿No es ésta precisamente la funcionalización increíble de la vida económica? Tal vez el ejemplo de la administración del correo es para Lenin tan atrayente porque no tiene *ninguna autoridad* hacia el exterior, en relación con el partido —o si lo tiene es, sin embargo, únicamente excepcional y limitado. Pero, esta relación hacia el exterior, precisamente, ya no se toma en consideración cuando toda la economía nacional se convierte en una oficina postal y cuando —según Lenin, que es partidario de la extinción del estamento de los funcionarios— todos los ciudadanos se convierten en funcionarios del estado. Así pues, lo que se toma más bien en cuenta es la relación interna, en que los órganos de la administración postal guardan una relación recíproca; pero esta relación es precisamente la "jerarquía específica", tan difamada por Lenin, la relación rígida de obediencia a una jerarquía [*Hierarchie*], que, de acuerdo con la experiencia, es necesaria para alcanzar un objetivo administrativo, por lo que un gran número de hombres deben colaborar de acuerdo con un plan unitario.

Lenin vuelve una vez más sobre el problema de si es realmente posible que "verdaderamente todos tomen parte en la dirección del estado"[37] —y con esto no se entiende simplemente la elección de una representación popular, sino más bien la directamente ejecutiva— y estas mismas expresiones son también oscuras. El capitalismo ya ha creado ciertas condiciones: instrucción generalizada, preparación y disciplina de millones de trabajadores por medio del gran y "complicado" (!) aparato socializado del correo, de los ferrocarriles y de las grandes industrias, etcétera. "Con estas premisas económicas, es plenamente posible, después de derrocar a los capitalistas y a los burócratas, pasar en seguida, de la noche a la mañana, a sustituirlos por los obreros armados, por todo el pueblo armado, en el control de la producción y la distribución, en la contabilidad del trabajo y de los productos."

Y ya que Lenin regresa siempre de nuevo a las funciones —relativamente subordinadas— del control y de la contabilidad, habría que preguntarse: ¿qué es lo que sucede en lo que respecta al proyecto del plan de producción, de la organización de las fuerzas de trabajo, de las máquinas y de las materias primas, en

[36] *Ibid.*, p. 329.
[37] *Ibid.*, p. 370.

lo que respecta a la impartición de disposiciones u órdenes, necesarias para la ejecución de este plan, y que son sin duda funciones más importantes que la contabilidad y que el control? Lenin parece dar una respuesta a esto cuando observa —entre paréntesis— a propósito del personal científicamente preparado, ingenieros, agrónomos: "estos señores trabajan hoy subordinados a los capitalistas y trabajarán todavía mejor mañana, subordinados a los obreros armados".

Si se prescinde del hecho de que esta predisposición no se ha llevado a cabo totalmente —¿no constituyen sin embargo éstos, dentro de la economía estatizada de la dictadura del proletariado, *funcionarios* cuyas funciones no pueden ser sustituidas por turno por los obreros armados?

Lenin continúa: "Contabilidad y control: esto es lo principal que se necesita para 'poner a punto' y hacer que funcione bien la primera fase de la sociedad comunista."

La contabilidad y el control no podrían definirse como lo "esencial" ni siquiera cuando la dictadura del proletariado se limitara a mantener, por principio, todo el antiguo ordenamiento económico y social del estado capitalista, a contabilizar, por medio de *representantes* del proletariado —ya que la gran masa debe permanecer, sin embargo, en las grandes industrias— con el fin de evitar la sustracción de valores y a controlar, con objeto de tomar a consignación la ganancia del capital y de la renta de la tierra. Toda intervención, todo cambio de la estructura de la economía, hace necesario naturalmente un nuevo aparato administrativo, que no puede obtenerse sin autoridad, sin especialistas y división del trabajo, sin numerosos actos administrativos, que van mucho más allá de la simple contabilidad y del simple control. Pero Lenin se refiere precisamente al trastocamiento de las organizaciones económicas cuando se propone que "todos los ciudadanos se conviertan en empleados a sueldo del estado", de un solo "consorcio" del estado.[38] Y ahora le da importancia a la afirmación de que "el capitalismo ha simplificado en extremo la contabilidad y el control de esto, reduciéndolos a operaciones extraordinariamente simples de inspección y anotación, al alcance de cualquiera que sepa leer y escribir y conozca las cuatro reglas aritméticas".

También en su escrito sobre *Las tareas inmediatas del poder soviético*, Lenin no se cansa de afirmar la importancia y la necesidad del inventario y del control. Éstos son "el centro de gra-

[38] *Ibidem.*

vedad en la lucha contra la burguesía",[39] el "problema cardinal con que la revolución socialista se enfrenta",[40] etc. No puede uno librarse de la impresión de que con este "inventario y control" —sobre todo en el último escrito citado— se entienden la inspección global del estado sobre el proceso de producción y, además de esto, toda la dirección de esta y de todas las demás funciones estatales. ¡No se puede olvidar a este propósito que, según Lenin, se trata de las afirmaciones en que se transfiere "todo el servicio estatal", la actividad de todo el estamento de los funcionarios! Ya en *El estado y la revolución*, Lenin dice literalmente: "Cuando el estado queda reducido en la parte más sustancial de sus funciones a esta contabilidad y este control, realizados por los mismos obreros, deja de ser un 'estado político'; entonces, 'las funciones públicas perderán su carácter político, trocándose en simples funciones administrativas'." [41]

No debería estar equivocado intuir, bajo estas misteriosas funciones de contabilidad y control, y dentro de los límites en que deben ocupar originalmente el lugar de la actividad *oficial* de los funcionarios y convertir el estado en una comunidad "no política", el concepto de Saint-Simon y de Engels, según los cuales la administración de las cosas deberá sustituir el dominio sobre las personas. Esta relación se presenta con particular claridad en Bujarin. El hecho de que en el orden social comunista no haya "dominantes y dominados", lo expresa Bujarin uniéndose de la forma más directa a la repetición casi literal de la sentencia engelsiana anteriormente citada:

"No hay ninguna organización semejante a un estado, porque tampoco hay ninguna clase dominante que necesite una organización especial para oprimir a su adversario de clase. No hay ninguna administración de los hombres, ni ningún poder de un hombre sobre otro hombre; no hay más que una administración de las cosas, de las máquinas, y un poder de la sociedad humana sobre la Naturaleza." [42]

Obviamente, en Bujarin se presenta también con claridad la contradicción entre esta condición verosímilmente anarquista y su organización económica rígidamente centralizada, que abarca al mundo y a la humanidad. Bujarin describe la producción eco-

[39] V. I. Lenin *Las tareas inmediatas del poder soviético, Obras escogidas*, cit., II, pp. 685-686.

[40] *Ibid.*, p. 687.

[41] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas*, cit., II, p. 370.

[42] N. Bujarin, *El programa de los bolcheviques*, cit., p. 28.

nómica de la manera siguiente: se trabaja en común, de acuerdo con un plan de trabajo unitario, en que se establece detalladamente cuántos pares de botas, cuántos pantalones, cuánto grano, etc., "deben" producirse en el transcurso del año, qué número de camaradas "deben" trabajar en los campos o en las fábricas; los brazos destinados al trabajo se subdividen de una manera correspondiente. Bujarin contrapone el orden social comunista, con su plan de trabajo unitario, regido de acuerdo con la gran industria, radicalmente centralizado, al orden *anarquista,* que desea repartir "toda la producción entre pequeñas confederaciones de trabajadores" (comunas), en que no deja de señalar que la formación de estas comunas se basa en una "asociación voluntaria" [43] mientras que en el caso de la organización mundial del comunismo, con su comunidad de trabajo que comprende la humanidad, no se habla obviamente de espontaneidad, aunque, naturalmente, no se dice explícitamente ni siquiera lo contrario, o sea, que en este caso debe tratarse necesariamente de un orden constrictivo, ya que esa organización gigantesca no puede realizarse sobre la base de una asociación voluntaria.

Esta contradicción interna entre anarquía y organización, entre libertad e igualdad, entre teoría *política* y *económica,* en que el marxismo no puede dejar de desembocar de una manera tanto más segura cuanto más coherentemente se persiguen, de acuerdo con sus principios, dos tendencias —una contradicción que sólo la teoría del bolchevismo pone plenamente de manifiesto, ya que sólo ella construyó la teoría política, olvidada también por Marx y Engels—, encuentra finalmente su fundamentación, aunque no su solución, en la especificidad de la plena sociedad comunista como resultado de un desarrollo —de los datos de hecho o de los conceptos—, que significa una síntesis superior de las oposiciones que se manifiestan en él. El hecho de que la sociedad comunista no deba ser ante todo un estado, y sin embargo deba ser una organización, que de acuerdo con la experiencia sólo es posible en cuanto orden constrictivo, o sea, como estado, no se desprende sin embargo de esta contradicción con la dialéctica, sino más bien —y esto es precisamente lo que demuestra la prosecución de la teoría por parte de Lenin y de sus seguidores— con el salto audaz a la utopía de la fe en una transformación radical de la naturaleza humana.[44]

[43] *Ibid.,* p. 31.

[44] Max Adler hace valer, contra esta afirmación de una contradicción entre la teoría económica (autoritario-centralista) del marxismo y la política (anarquista), el hecho de que sólo mi "logicismo formal jurídico",

En este nexo contradictorio del ideal político de la abolición del estado con la instancia económica de una organización rigidísima consiste finalmente toda la distinción con respecto al anarquismo. Ya que no se puede encontrar tampoco en el hecho de que los anarquistas deseen abolir —de un día para otro— el estado, una oposición en relación con la teoría marx-engelsiana de la extinción del estado, considerando más bien que la teoría del anarquismo "revolucionario", que se sirve —de la misma manera exactamente que el marxismo— de la violencia, y en consecuen-

que identifica estado y ordenamiento constrictivo, conduce al mal entendido, según el cual, la teoría marxiana "al querer que se 'extinga' el estado desemboca en el marxismo" (M. Adler, *op. cit.*, p. 65); por lo que habla sólo de "un anarquismo discutible en el marxismo" *(op. cit.*, pp. 261 y *ss.*). Extrañamente, el fin principal, o por lo menos el efecto principal de su obra consiste en mostrar que el anarquismo y el socialismo marxista tienen absolutamente el mismo fin: la anarquía de la sociedad comunista; o, con sus mismas palabras, "que entre marxismo y anarquismo no existe ninguna distinción de principio, en lo que respecta al fin social" *(op. cit.*, p. 242). Pero Adler afirma que a pesar de este acuerdo sobre el fin —y en consecuencia, en el aspecto *más esencial*— existe "una *fuerte* distinción entre las dos tendencias". ¿Cuál es, pues, esta *fuerte* distinción entre las dos tendencias, cuyo acuerdo se ve obligado a demostrar precisamente Max Adler? Es la de la... "táctica". El mismo Adler habla de una "diferencia simplemente (!) histórico-táctica entre las dos tendencias", por lo que respecta al fin común de ambas. Pero también esta "fuerte" distinción es completamente nulificada precisamente en la concepción adleriana del marxismo. Engels ya había intentado presentar la distinción como simplemente táctica: se trata de la distinción entre la "abolición" del estado, de la que hablan los anarquistas, y la "extinción", que Marx y Engels consideran como la expresión correcta. Ya he llamado la atención *(infra* pp. 256-257), en lo que respecta a otro aspecto, sobre el hecho de que, con esto, no se establece de hecho ninguna distinción digna de consideración precisamente en lo que se refiere al anarquismo de Bakunin. En el fondo, sólo se presenta el matiz de la *diferencia entre una terminología más o menos revolucionaria.* Pero el propio Max Adler, que en el problema decisivo acerca de la relación con el estado se pone más bien completamente del lado del bolchevismo, que sigue las tradiciones bakuninistas, elimina también esta distinción terminológica. Rechaza, en otras palabras, la expresión "extinción" del estado. Esta expresión "no [es] muy afortunada", "porque esta palabra sabe mucho a la transformación, que trastoca de una manera tan profunda, del estado de clase en una sociedad sin clases, como si se llevara a cabo *en una forma totalmente gradual,* sin la ruptura *violenta* de todas las relaciones, de todas las instituciones y formas de conciencia; la idea de la 'extinción del estado' aproxima mucho la realización del socialismo al concepto seductor —aunque falsea, sin embargo, de una manera totalmente burda, el sentido, que se realiza sólo a través de la acción del hombre, del desarrollo económico— de un 'crecimiento' pacífico de la sociedad capitalista hacia la

cia, de un medio político, para alcanzar su fin, fin que por principio coincide con el del socialismo. El anarquismo revolucionario no puede tampoco o no quiere renunciar a esa condición de transición en que el ordenamiento económico capitalista y su estado quedan anulados por medio de un dominio violento más o menos organizado. La cuestión de si debe mantenerse esta condición por un periodo breve o por toda una generación o durante más tiempo, para hacer posible la sociedad comunista libre, sólo es en el fondo una cuestión táctica, cuya solución depende simplemente, aun para el anarquismo, de las circunstancias de

socialista" *(op. cit.,* pp. 281-282). Con esto Max Adler supera directamente a Lenin, que consideraba todavía que "la expresión 'el estado se extingue' es muy atinada ya que expresa al mismo tiempo el carácter gradual [...]". Max Adler prefiere la expresión de Marx acerca de la "destrucción de la máquina estatal". ¡Esto suena francamente más revolucionario, suena totalmente a la Bakunin, para el que todas las demás palabras son "destrucción" y "aniquilación"!

Por lo demás, Max Adler incurre en esto en un pequeño error. Con la "destrucción de la máquina estatal" (Marx habla, en su carta a Kugelmann, de la "ruptura" de la "máquina burocrático-militar", no de "destrucción de la máquina estatal"; Lenin es el que utiliza esta expresión) y con la "extinción del estado" se indican, en Marx y en Engels, dos etapas completamente diversas. La "destrucción de la máquina estatal" se refiere, en Marx, a la sustitución del estado de clase capitalista por medio del estado proletario, y es un acto revolucionario, en tanto que la "extinción del estado" es una etapa que se presenta sólo después de la destrucción de la máquina estatal —del estado capitalista. ¡No podría formar parte ciertamente de las intenciones de Marx la destrucción de la máquina estatal del estado proletario! El error de Adler debe explicarse —y esto es significativo— con el uso contradictorio de la palabra "estado", que unas veces significa "estado capitalista", luego "estado en general" y, dentro de la segunda acepción, comprende también el estado proletario y dentro de este último significa únicamente "aparato constrictivo", sin tomar en cuenta el objetivo particular. Ya que según Max Adler también el ideal anarquista exige ese aparato constrictivo para defensa de la sociedad comunista del futuro, el anarquismo no se distingue del socialismo marxista sólo porque el anarquismo no es tampoco... anarquismo. En la sociedad del futuro, por lo tanto, todos se plegarán espontáneamente al ordenamiento —no existe en consecuencia necesidad de ninguna constricción. También el socialismo es, pues, anarquismo, ya que también él comprende una sociedad fundada en la libertad, en la espontaneidad y no en la constricción. Pero ya que no todos se adaptan sin embargo espontáneamente, existe sin embargo la necesidad de una constricción; de todos modos ésta no es una constricción, no es considerada como tal por los que están sujetos a ella, ya que sólo son obligados a lo que ellos mismos quieren, sin embargo sigue siendo —en relación con los que actúan en contra de ella— una constricción. ¡Esta sí que es dialéctica!

hecho. El hecho de que en la teoría anarquista, el estado se elimine por medio de una acción consciente y enérgica, en tanto que en la exposición de Marx y Engels —aparentemente— "se extingue" espontáneamente, "cae en desuso", desaparece automáticamente, no constituye una diferencia en cuanto al contenido, sino se reduce a una terminología, más bien evolucionista, del materialismo histórico, preferida en este caso por motivos de cientificidad. También para Marx y Engels —dentro de los límites en que su teoría política es cuestionada— la eliminación del estado y el establecimiento de la sociedad comunista libre, sólo se puede realizar por medio de una *acción planificada* de los hombres. Es muy significativo el hecho de que Lenin les reproche a los anarquistas que son totalmente oscuros en lo que respecta a lo que el proletariado debe sustituir en lugar de la máquina estatal destruida y en lo que respecta a la manera en que debe utilizar el poder revolucionario.[45] Pero los anarquistas saben o creen saber esto muy bien, y desean exactamente lo mismo que Marx y Engels, o sea, la sociedad comunista libre; sólo que precisamente los anarquistas revolucionarios —precisamente porque tienen ante sus ojos su fin último— no quisieran utilizar la "dictadura" como una condición duradera y no la consideran tampoco necesaria; que esto sea correcto es otra cuestión. Y de este modo parecería casi que si la violencia revolucionaria que se necesita para "destruir" el estado del capitalismo, no se lleva a cabo y se despacha muy rápidamente su obra, de acuerdo precisamente con las leyes de la "costumbre" a que se refiere Lenin, según toda la experiencia socio-psicológica que tenemos a nuestra disposición, no se verá impulsada a disolverse. El que, a través del velo de la personificación, a través de la imagen de la "máquina estatal" ve a los *hombres,* que aspiran al poder y desean mantener las funciones de dirección ya conquistadas y, además, el que no olvida la multitud que desea ser guiada y violentada, no se cegará totalmente a esta reflexión. Pero, si se prescinde de esto, de acuerdo con la teoría del anarquismo revolucionario o de acuerdo con la teoría *política* del socialismo igualmente revolucionario, la *acción* humana es la que debe conducir al fin (igual para ambas); aun cuando para la una la realización de este fin se presenta como efecto inmediato, para la otra se presenta como efecto mediato de su acción revolucionaria. Sólo desde el punto de vista de la teoría *económica* del socialismo, se produce una diferencia de

[45] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., II, p. 385.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID F. DE DERECHO BIBLIOTECA

principio en relación con el anarquismo, dentro de los límites en que éste es suficientemente coherente para mantener su principio político de libertad aun en el ámbito de la vida económica.

Naturalmente, el anarquismo —por ejemplo el que está de acuerdo con las teorías de Tolstoi— que rechaza junto con toda constricción y con todo dominio del hombre, el trastocamiento violento como medio para sus fines, y que del anarquismo sólo merece el nombre, ya que evita junto con la contradicción ética, también la contradicción lógica de negar la violencia con la violencia, *este* anarquismo se distingue también esencialmente de la teoría política del socialismo revolucionario, de una manera tan franca como de la del anarquismo *revolucionario*. Si este último —y Lenin se refiere a esto como a una diferencia esencial con respecto al marxismo— rechaza la preparación del proletariado para la revolución por medio de la utilización del estado actual, o sea, rechaza la lucha por los derechos políticos, por la representación en el parlamento, en una palabra, rechaza la lucha por la forma democrática de estado como paso hacia el objetivo final, y se limita al terror de una minoría decidida, cosa que puede constituir siempre una distinción con respecto a la táctica del partido socialdemócrata. Pero el bolchevismo leniniano precisamente no es capaz de mantener esta distinción. Ya que en la forma política que le dio, en Rusia, el neocomunismo a la dictadura del proletariado, desemboca en una contradicción que no puede ocultarse en relación con la lucha por la democracia, que distingue al anarquismo de la socialdemocracia.

V. DEMOCRACIA Y CONSTITUCIÓN CONSILIAR

16. EL PROLETARIADO COMO MAYORÍA DE LA POBLACIÓN, CONDICIÓN PREVIA DE LA CONSTITUCIÓN DEMOCRÁTICA DEL ESTADO OBRERO

Sólo cuando el proletariado —como clase dominante— puede y quiere mantener la forma estatal de la democracia, tiene sentido que la socialdemocracia concentre su acción política en el estado capitalista para la consecución de una representación lo más fuerte posible en el parlamento, y que aspire primero a la democracia y, después, a su máxima ampliación, para deslizar —por así decirlo— al proletariado dentro de la envoltura del capitalismo. Y esto sólo es posible con la condición de que su partido cuente con una mayoría segura de los que gozan, en general, de los derechos políticos. Esto no significa, naturalmente, nada en relación con el *método* de la lucha que el proletariado debe llevar a cabo dentro del estado capitalista por la democracia o por su ampliación. No se excluye ni siquiera, de hecho, un trastocamiento violento cuando no se puede realizar por vía pacífica la reforma que procura a la mayoría del pueblo el peso deseado. Sólo que la experiencia, precisamente, enseña que la democracia en general, y su primera introducción, tiene más bien necesidad de medios revolucionarios, pero no de su ampliación y su desarrollo.

Cuando el partido, o mejor dicho, *uno* de los partidos del proletariado logró tomar posesión del poder del estado, no existía, sin duda, en Rusia el presupuesto fundamental de que la democracia sólo interviene como forma estatal para el proletariado que aspira al dominio o que lo consolida. El proletariado —sobre todo el industrial— constituía, en relación con la población en su conjunto, sólo una minoría evanescente; y esta misma minoría estaba dividida en varios partidos que se atacaban entre sí, y cada uno de los cuales pretendía obviamente representar los intereses del proletariado. Si no se debía llegar simplemente a una coalición de los partidos de los ciudadanos y de los campesinos con el partido de los obreros, o sea, si no se debía llegar únicamente a una débil *apariencia* de gobierno proletario sino a un dominio duradero del proletariado o de un partido proletario. entonces la democracia estaba fuera de discusión. En este caso sólo era posible

una forma estatal que garantizara el dominio de una minoría. El bolchevismo llegó, con férrea energía, a esta conclusión a partir de la condición de hecho firmemente establecida. Esta conclusión pone al bolchevismo, que en este punto decisivo representa el restablecimiento de la teoría marxista en relación con la doctrina del partido de la socialdemocracia alemana, en una oposición abierta con esta última. Y esta oposición es tanto más importante cuanto que se refiere a la fase inmediata y, en consecuencia, práctica, que solamente se cuestiona desde un punto de vista de *Realpolitik* del desarrollo socialista. Sigue siendo dudoso que Marx y Engels adivinaran también el *elemento* políticamente *correcto*, cuando se imaginaban la dictadura del proletariado como una *democracia* del partido proletario y preveían la conquista del poder político únicamente para el momento en que el proletariado unificado en su conciencia de clase y organizado representara la *inmensa mayoría.* Lo cierto es que quien independiza de esta condición previa la conquista del poder por parte del proletariado va a parar en una contradicción no con respecto a una cuestión táctica, sino con respecto a una cuestión de principio de la teoría marx-engelsiana. Así lo demuestran claramente las expresiones de Radek, que, a diferencia de otros teóricos bolcheviques comprueba explícitamente que "en Rusia el proletariado constituye sin duda una minoría de la población",[1] aunque trata, sin embargo, de justificar la conquista del dominio por parte del proletariado. Define como una "interpretación corrompida" de la tesis marxista de que la victoria del socialismo depende del desarrollo de las fuerzas productivas, la que sostiene que "la revolución socialista sólo es posible una vez que el capitalismo haya abarcado toda la economía de una nación, o sea una vez que —por así decirlo— la haya dividido completamente en un pequeño grupo de capitalistas y en una aplastante mayoría proletaria".

Esta concepción —meramente marxista— del desarrollo orgánico es, según Radek, una "concepción *mecánica* de la transición del capitalismo al socialismo"; y convierte al marxismo en "un ejemplo aritmético mecánico".[2] Pero, ¿qué proponía Radek para fundamentar su afirmación "de que la revolución socialista no comenzaría allí donde el capitalismo se encuentra en el punto

[1] K. Radek, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Wissenschaft zur Tat,* cit., p. 18 [*cf. Marxismus Archiv,* Bd. I, cit., p. 167].

[2] *Ibid.,* p. 17 [*ibid.,* p. 166].

máximo de su desarrollo",[3] que está claramente en contradicción con la conocida frase de Marx de que una nación no podría "ni saltar, ni abolir una fase del desarrollo"?

"La transición del capitalismo al socialismo empieza cuando la sociedad capitalista ha producido tales sufrimientos en el pueblo que éste rompe con el tranquilo tran tran de la vida y se levanta contra el dominio del capitalismo, cuando las masas ya no pueden soportar por más tiempo las relaciones creadas por la economía capitalista."[4]

Aquí queda completamente eliminada la cuestión de hecho de si en Rusia, *antes* de la revolución rusa —y en los demás estados en que se produjo alguna revolución— la opresión capitalista no era muy aguda, y si una revolución con esperanzas de éxito sólo era posible bajo las condiciones mencionadas por Radek. Aquí debe comprobarse únicamente que una teoría *económica* de la revolución —que es en verdad una teoría evolutiva— es sustituida por una teoría *psicológica* de la revolución.[5] El demiurgo de la sociedad comunista no está constituido por las relaciones de producción, ni por la concentración del capital o por el desarrollo violento de la gran industria, sino más bien por los "sufrimientos del pueblo". De todos modos Radek se olvida nuevamente de esta concepción y declara con una mala terminología *marxista:* "Si en un país, el desarrollo capitalista ha llegado a tal punto que los ramos más importantes de la industria, del crédito y del intercambio se encuentran concentrados en las manos de grupos capitalistas, entonces el proletariado, etcétera [...].[6]

¡Lo decisivo es, pues, el nivel de desarrollo capitalista; pero entonces no se comprende verdaderamente por qué la revolución socialista no comenzará de hecho ahí donde el capitalismo ha alcanzado el punto máximo de su desarrollo!

Se puede estar de acuerdo sin más con Radek cuando declara: "En ningún lugar, en ningún país, la revolución comenzará como acción de la mayoría de la población [...]. Se podría decir que todas las revoluciones son empezadas por la minoría, *la mayoría lucha a su lado únicamente durante su desarrollo y de este modo decide su victoria.*"[7]

Pero esta "mayoría" que se une a la revolución debe existir

[3] *Ibid.*, p. 20 [*ibid.*, p. 169].
[4] *Ibid.*, p. 15 [*ibid.*, p. 167].
[5] Cf. también H. Cunow, *op. cit.*, p. 332.
[6] K. Radek *op. cit.*, p. 18 [*Marxismus Archiv*, Bd. I, cit., p. 167].
[7] *Ibid.*, p. 23 (*ibid.*, pp. 171-172).

y en una revolución *de clase* socialista sólo puede estar constituida por el proletariado. Ésta era la concepción de Marx y Engels. No se discute aquí si es "correcta" o no. De todos modos, el propio Radek parece considerar como excluida la posibilidad de un error de los fundadores de la "ciencia" del socialismo (que él pretende desarrollar ulteriormente hacia la "acción") cuando plantea la alternativa retórica: "O el *marco marxiano* acerca de la inevitabilidad de la dictadura proletaria como vía al socialismo ha quedado realmente superado, o esta dictadura se justifica en Rusia del mismo modo que en cualquier otro país."

¿En Rusia, en la que, según el testimonio de Radek, el proletariado constituye "sin duda una *minoría* de la población?

Esto se expresa completamente dentro del espíritu de ese *evolucionismo* que se encuentra bajo la terminología revolucionaria del materialismo histórico, cuando Kautsky plantea en los siguientes términos la cuestión de las condiciones de la conquista del poder político por parte del proletariado y responde:

"¿El proletariado es suficientemente fuerte e inteligente para asumir por sí mismo esta reglamentación? O sea, ¿posee la fuerza y la capacidad de transportar la democracia de la política a la economía? No se puede decir con precisión que ya exista la fase de la madurez cuando el proletariado constituye la mayoría del pueblo, y el pueblo en su mayoría manifiesta el deseo del socialismo. Por el contrario, se puede sostener por otra parte con precisión, que un pueblo no está todavía maduro para el socialismo mientras la mayoría de la masa popular se muestre adversa y hostil al socialismo y no quiera saber nada de éste." [8]

Y Kautsky dice, por lo demás, en el mismo sentido: "Ante todo, esto [el sufragio universal] es lo único racional desde el punto de vista del proletariado como clase más baja de la población, cuya arma más eficaz es su 'número' y que podrá liberarse precisamente cuando se haya convertido en la clase más numerosa de la población, o sea, cuando la sociedad capitalista esté tan desarrollada que los campesinos y los pequeñoburgueses no predominen en las clases trabajadoras." [9]

No puede olvidarse el hecho de que precisamente la imagen según la cual el proletariado esclavizado, explotado, constituye la mayoría aplastante de la población, no sólo es la condición pre-

[8] K. Kautsky, *La dittatura del proletariato,* cit., p. 42.

[9] *Ibidem* (el pasaje citado no se encuentra en la trad. italiana; cf. de todos modos K. Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats,* I, Viena, Brand, 1918, p. 14, o bien, K. Kautsky, *Dittatura del proletariato,* Milán, Avanti!, 1921, p. 28, N.d.T.).

vía de la instancia de la democracia, sino es al mismo tiempo uno de los motivos *éticos* más importantes para desear el socialismo en general. Si la *miseria* ligada a la estructura capitalista permaneciera limitada únicamente a una minoría, si los progresos —que no se le pueden negar al capitalismo— en el campo técnico, científico, artístico, se lograran con un sacrificio relativamente pequeño de la felicidad y del bienestar de una *minoría,* entonces no estaría autorizada sin más una lucha contra la forma económica, por el hecho de que no sería cierto *a priori,* por el hecho de que sería inverosímil, que las fuerzas que le daban al capitalismo la capacidad de satisfacer a la mayoría del pueblo no pudieran lograr, con ciertas reformas, con una organización mejor, incorporar también la parte restante en los beneficios de la civilización [*Kultur*]. El concepto fundamental del *Manifiesto comunista,* según el cual el proletariado no podría liberarse sin liberar a toda la sociedad, la proclamación de una misión ética para el proletariado, que estaría llamado a realizar no intereses egoístas de grupos o de partidos, sino los intereses generales de todo el pueblo, este concepto de un universalismo ético carecería de todo sentido si el proletariado que hay que liberar fuera una minoría y la mayor parte de la población no tuviera necesidad de ser liberada. Sólo cuando el proletariado es la "clase más numerosa" se puede hablar seriamente del hecho de que el interés social en su conjunto coincide con su permanente interés de clase.[10]

17. LA CRÍTICA LENINIANA DE LA DEMOCRACIA

En Rusia la desconfianza hacia la democracia, comprensible sólo a partir del desarrollo numérico del proletariado, y la duda acerca de su posibilidad inmanente de desarrollo, conducen la teoría leniniana del bolchevismo a alejarse de ciertas concepciones de Marx y Engels desde la cuestión de la vía al poder, cuando se plantea el dogma: "La sustitución del estado burgués por el estado proletario es imposible sin una revolución violenta"; [11] mientras que tanto Marx como Engels, consideraron, en cambio, que en ciertas circunstancias era posible también un cierto crecimiento pacífico hacia el estado proletario de los obreros, a través de

[10] *Ibid.*, p. 45.

[11] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., II, p. 307.

la vía de una transformación, de una ampliación de la democracia capitalista.

De acuerdo con las citas utilizadas anteriormente no puede caber duda de que Marx y Engels consideraron la democracia como la forma política en que se debía realizar la dictadura del proletariado. La palabra "dictadura" no puede ser ciertamente muy afortunada, aun cuando se elija intencionalmente; sólo que en este caso, bajo la terminología revolucionaria se encuentra también un contenido evolucionista. La conciliabilidad de la "dictadura" en el sentido del uso lingüístico marx-engelsiano, con la "democracia" ya no puede ponerse en duda, por lo demás, si se tiene presente la "dictadura" de la burguesía, de la que habla Marx. El modo en que la teoría del bolchevismo se esfuerza por criticar la democracia demuestra las grandes dificultades y el embrollo en que va a parar en relación con el marxismo.

En su escrito *El estado y la revolución,* Lenin mantiene aparentemente la instancia de una forma estatal democrática para el dominio del proletariado; o mejor dicho: se esfuerza por salvar la terminología democrática: "Todos sabemos —dice— que la forma política del 'estado' en esta época es la democracia más completa." [12] Les reprocha a los demás partidos socialistas las "ofensas contra la democracia",[13] define el desarrollo de la "democracia hasta el fin"[14] como una de las tareas de la revolución. Pero es ya de por sí sorprendente que la frase clara y no ambigua de Engels: "Está absolutamente fuera de duda que nuestro partido y la clase obrera sólo pueden llegar a la dominación bajo la forma política de la república democrática. *Esta última es incluso la forma específica de la dictadura del proletariado,* como lo ha demostrado ya la Gran revolución francesa", la interprete sólo en el sentido de que "la república democrática es el *acceso más próximo* a la dictadura del proletariado",[15] pero no declare que, según Engels, ésta sería también la forma de dominio del proletariado después de que éste haya sido conquistado. Lenin trata más bien de elucubrar sobre el concepto de democracia. Afirma: "La democracia *no* es idéntica a la subordinación de la minoría a la mayoría". Podemos tener la curiosidad de saber qué cosa es propiamente la democracia. "Democracia es el estado que reconoce la subordinación de la minoría a la mayoría, es decir, una

[12] *Ibid.,* p. 304.
[13] *Ibid*
[14] *Ibid.,* p. 352.
[15] *Ibid.,* p. 345.

organización llamada a ejercer la violencia sistemática de una clase contra otra, de una parte de la población contra otra."

El hecho de que la democracia sea una forma de estado es exacto; es dudoso que deba ser, por tanto, una organización para la violencia sistemática. Es incomprensible, empero, por qué la subordinación de una minoría a una mayoría debe ser reconocida sólo por el grupo dominante, o sea, por la mayoría; pero es todavía más incomprensible lo que dice Lenin cuando —al enredarse en una contradicción— continúa: "Nosotros nos señalamos como objetivo final la destrucción del estado, es decir, de toda violencia contra el individuo en general."

Ésta es la conocida teoría del marxismo. Pero Lenin añade: "No esperamos el advenimiento de un orden social en que no se acate el principio del sometimiento de la minoría a la mayoría."

Lenin cree, claramente, que es posible una organización en la que la minoría debe subordinarse necesariamente a la mayoría, pero que no es una *democracia* porque no es un estado. No se toma en cuenta la cuestión de lo que prevé ese ordenamiento social para el caso en que la minoría *no* se subordine de hecho, *a pesar de* la prescripción correspondiente; o mejor dicho, se responde por sí sola ya que Lenin continúa: "Pero, aspirando al socialismo, estamos convencidos de que éste se transformará en comunismo y, en relación con ello, desaparecerá *toda necesidad* de violencia sobre el individuo en general, toda necesidad de *subordinación* de unos hombres a otros, de una parte de la población a otra, pues los hombres se acostumbrarán [. . .]"; [16] esto significa, por consiguiente, esperamos, sin embargo, ese ordenamiento social, en el que *no* habrá *ninguna* sumisión, ya que en definitiva vemos más bien que aun la sumisión de una minoría a una mayoría es una violencia, o sea, un estado, o sea, una democracia. ¡Y la democracia es idéntica, en última instancia, a la sumisión de la minoría a la mayoría!

En el fondo, todo esto es una tentativa de liberarse de la trampa en que cayó con la teoría del marxismo. Se excluye, naturalmente, el cuestionamiento de su palabras. Si no se puede hacer otra cosa, se debería intentar deducir de sus palabras la interpretación correspondiente. Y Lenin lleva a cabo esta tentativa. La democracia capitalista es presentada ante todo como una democracia aparente. Es una "democracia para la minoría", una democracia "sólo para las clases propietarias, sólo para los ricos". Ya que los obreros, los "esclavos asalariados modernos

[16] *Ibid.*, p. 355.

viven tan agobiados por la penuria y la miseria que 'no están para democracia', 'no están para política' y en el curso corriente y pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población es alejada de toda participación en la vida socio-política." [17]

Esta afirmación es muy audaz si se refiere al intenso y afortunado movimiento político de los trabajadores, que le dedica a la política un tiempo incomparablemente mayor que la burguesía, en gran parte políticamente indiferente. Cuando Lenin señala el hecho de que en Alemania, proporcionalmente, sólo una pequeña parte de los trabajadores asalariados está política y sindicalmente organizada, esto no debe reducirse a la opresión de la explotación. Aun cuando no se quiera afirmar lo contrario y no se quiera suponer —en el sentido de la concepción materialista de la historia—, junto con la opresión creciente de clase, el reforzamiento de la conciencia de clase y, por lo tanto, de la organización de clase, las causas de la indiferencia política de grandes partes del proletariado deben buscarse sin embargo en ciertas *cualidades humanas, que son independientes* de la formación de clase [*Klassenbildung*]. La gran masa de los hombres procede precisamente de acuerdo con los grupos que dominan en cada periodo y este hecho será útil también para el partido que domine en el estado socialista de los obreros. En esto no deben subvaluarse ciertamente los medios con que cuenta el grupo que domina en el estado para influir en el estado de ánimo de la masa del pueblo. Pero esto no es un rasgo esencial de la democracia capitalista, sino de cualquier forma de dominio, aun del estado de clase del proletariado, y el elemento decisivo sigue siendo siempre el hecho de que una universalidad e igualdad de derechos políticos real está garantizada —del mismo modo que la libertad de actuar políticamente— y, en consecuencia, se deja abierta, con esto, la posibilidad de movimientos de oposición. Lenin niega esta propiedad de la democracia capitalista. Afirma —obviamente sin ninguna demostración positiva— que la democracia capitalista manifiesta numerosas "limitaciones" y, en particular, ciertas "particularidades del derecho electoral", en la técnica de los entes representativos y en la práctica de la "libertad de asamblea". Estas deficiencias existen, sin duda, con mucha frecuencia. Pero no revisten una importancia decisiva y, una vez que se hayan consolidado el principio de la universalidad y de la igualdad de los derechos políticos —y esto se cumple en las grandes democracias que poseen un ordenamiento económico

[17] *Ibid.*, p. 359.

todavía capitalista— pueden eliminarse fácilmente. La afirmación de Lenin: "en su conjunto, estas restricciones excluyen, eliminan a los pobres de la política, de la participación activa en la democracia", no corresponde, de todos modos, a los hechos. Pero aun cuando correspondiera a los hechos, aun cuando no constituyera una exageración desmesurada el hecho de que la democracia capitalista, desde un punto de vista jurídico-formal, debe ser "ineluctablemente estrecha", "rechaza bajo cuerda a los pobres y por tanto [debe ser], una democracia fundamentalmente hipócrita y falaz", la conclusión a la que llega Lenin carece de fundamento. En el sentido de la teoría de Marx y Engels, sólo se puede tratar de liberar la democracia —tal vez aun con la fuerza— de estas restricciones y de transformarla, por medio de la generalización de los derechos políticos y de la garantía de una plena libertad política, en una democracia real, pura, que asegure, en consecuencia, de una manera espontánea, a la mayoría del pueblo —al proletariado— el dominio. Dentro del espíritu de este marxismo, también Kautsky dice, en su ensayo "Am Tage nach der sozialen Revolution": [18]

"Supongamos que ha llegado el día en que se pone en manos del proletariado, de una buena vez, todo el poder. ¿Por dónde deberá comenzar el proletariado? No ¿qué cosa *querrá* comenzar de acuerdo con tal o cual teoría, sino más bien qué cosa *estará obligado* a comenzar, impulsado por sus intereses de clase y por la constricción de la necesidad económica? [19] En primer lugar es comprensible que rescate lo que la burguesía descuidó. Expulsará todos los residuos del feudalismo y hará realidad el programa democrático, que alguna vez también la democracia hizo suyo. El proletariado, como la clase más baja de todas, es también la más democrática de todas ellas. Introducirá el *derecho*

[18] K. Kautsky, *Die soziale Revolution*, 2a edic., 1907, p. 69. En esp., *op. cit.*, p. 85.

[19] Es conveniente poner atención en la forma en que se evita cuidadosamente todo lo que puede dar la apariencia de un programa, de un *fin* para la voluntad y la acción política. ¡Kautsky indaga solamente —por así decirlo como sociólogo— lo que no puede dejar de suceder en una forma naturalista, pero no dice ni siquiera por equivocación lo que debe suceder! Y esto todavía en 1907 —a duras penas una década antes de la conquista efectiva del poder político por parte del proletariado en el estado europeo más grande. El tono de las palabras introductorias suena de todos modos absolutamente como si no se hablara de posibilidades políticas directamente previsibles, sino más bien de un espacio futuro en días lejanos.

electoral universal en todas las instituciones, permitirá la *plena libertad de prensa y de reunión* [...]."

Pero Lenin declara que sólo la dictadura del proletariado, que en este caso define como "la organización de la vanguardia de los oprimidos" y evidentemente, en consecuencia, sólo de una minoría, es capaz de "vencer por la fuerza la resistencia" de los explotadores capitalistas. Y esta dictadura del proletariado "para reprimir a los opresores, *no puede conducir únicamente a la simple ampliación de la democracia"*. En realidad, sostiene que se trata no obstante de una "ingente ampliación de la democracia" —¡y con todo una democracia!— que "se convierte por primera vez en "democracia para los pobres, en democracia para el pueblo", en "democracia para la mayoría gigantesca del pueblo". Sólo que "la dictadura del proletariado implica una serie de restricciones impuestas a la libertad de los opresores, de los explotadores, de los capitalistas. Debemos reprimirlos para liberar a la humanidad de la esclavitud asalariada, hay que vencer por la fuerza su resistencia. Y es evidente que donde hay represión, hay violencia, no hay libertad *ni democracia"*.[20]

¡La dictadura del proletariado *no* es, en consecuencia, una democracia! Esto es ciertamente claro; lo único que no está claro es por qué se debe llegar a la "represión", a la "violencia" contra los capitalistas. Cuando la mayoría del pueblo —y Lenin sostiene formalmente la hipótesis de que el proletariado constituye la mayoría—[21] decide en el parlamento o en la asamblea nacional que la propiedad privada de los medios de producción ha sido superada y se ha llevado a cabo la estatización de la producción, no sólo no habrá capitalistas, sino ya no será imaginable tampoco una resistencia de los capitalistas *de antes* contra un poder extraordinario tan enorme. Pero, de todos modos, la aplicación de la constricción es necesaria sólo en el caso de la oposición contra las leyes, y esto no sólo en el caso en que la resistencia provenga de un ex capitalista, sino también cuando uno que sea proletario desde su origen viole el ordenamiento jurídico. Ahora, precisamente se puede sostener su *igualdad* de una manera tanto más tranquila cuanto que no sólo es *formal* sino también *material;* no se puede hablar de medidas "excepcionales" contra un grupo, no se puede hablar de una "represión", si sus miembros no son tratados peor que *todos.* Si el estado obrero no es capaz de reali-

[20] V. I. Lenin, *El estado y la revolución, Obras escogidas,* cit., II, p. 360.

[21] Cf., también, *ibid.*, pp. 320, 323.

zar inmediatamente la estatización de la producción, de modo que sea *necesario* que sigan existiendo empresarios privados, no se logra comprender por qué se deba aplicar la violencia contra ellos. Y mucho menos se puede justificar, sin embargo, que se deba proceder contra estos capitalistas —que son *necesarios,* sin embargo, para la economía hasta la completa estatización— con la "exclusión de la democracia" como afirma finalmente Lenin, tanto más que él vuelve a asegurar que para controlar esta minoría de "opresores" no es necesaria ninguna máquina especial.[22] Se trata simplemente de una conclusión acorde con este extraño razonamiento, cuando Lenin afirma que sólo "cuando hayan desaparecido los capitalistas, cuando no haya clases [...] sólo entonces 'desaparecerá el estado y podrá hablarse de libertad'".

Y añade (completando la confusión): "Sólo entonces será posible y se hará realidad una democracia verdaderamente completa, verdaderamente sin ninguna restricción".

La democracia, que —como hemos escuchado— es un estado, o sea, "una organización llamada a ejercer la violencia sistemática de una clase contra otra" y de la que Lenin —ciertamente mucho antes— dice que es "también un estado y que, en consecuencia, la democracia desaparecerá asimismo cuando desaparezca el estado",[23] dice que "la destrucción del estado es también la destrucción de la democracia, que la extinción del estado implica la extinción de la democracia."[24]

¡No obstante, la plena democracia, sin restricciones, debe introducirse, sin embargo, únicamente cuando el estado haya dejado de existir! Y sólo con el objeto de que también ella comience a "extinguirse".[25] "Empieza" a extinguirse, entiéndase bien, sólo después de que el "estado" ya se ha extinguido —al no existir ninguna oposición de clase— y sólo después de su eliminación se debe realizar la democracia, ya condenada a muerte.

18. EL ABANDONO DE LA DEMOCRACIA Y LO CARACTERÍSTICO DE LA CONSTITUCIÓN CONSILIAR (BUJARIN, TROTSKI, RADEK)

Lo que aquí lucha con palabras oscuras y contradictorias por manifestarse y, al mismo tiempo, pretende ocultarse, se ha pues-

[22] *Ibid.,* p. 362 (para las siguientes citas entre comillas cf, *ibid.,* pp. 360-361).

[23] *Ibid.,* p. 304.

[24] *Ibid.,* p. 355.

[25] *Ibid.,* p. 361.

to en evidencia de una manera clara y sin contradicciones en el desarrollo ulterior de la idea bolchevique. En Rusia, la lógica de los hechos —y no la teoría del marxismo— obligó a la dictadura del proletariado a un riguroso rechazo de la democracia y a la adopción de una forma estatal *aristocrática*, si así puede caracterizarse la *constitución soviética*, que, con su sistema de los consejos obreros, ejerció un poderoso influjo en toda la ideología del movimiento socialista incluso en los demás estados.

En las publicaciones de sus portavoces, posteriores a la toma del gobierno por parte de los bolcheviques, se termina ante todo con la terminología democrática, que sólo Lenin se cree obligado todavía a mantener. Bujarin proclama la "lucha contra la antigua forma de la república parlamentaria burguesa" y, entre paréntesis, añade "que a veces se llama también 'democrática' ". Y le contrapone una "nueva forma de estado: el poder de los consejos de los diputados obreros, campesinos y soldados".[26]

Trotski dice que "en tiempos de revolución, las instituciones democráticas son todavía menos adecuadas para servir de expresión a las luchas de clase".[27] "La pesada maquinaria de las instituciones democráticas no puede seguir ese rápido movimiento, y tiene un retardo tanto mayor cuanto más vasto es el país y más imperfecto el material técnico de que dispone la democracia."

De todos modos, trata de justificar la nueva teoría aun desde el punto de vista marxista. En su conjunto sería más bien exacta la visión sostenida por Kautsky, según la cual el mantenimiento de los fundamentos de la constitución democrática siempre sería, en último análisis, útil para la clase trabajadora. Pero "si en último análisis sería ventajoso para el proletariado dirigir su lucha de clase y hasta su dictadura dentro del marco de las instituciones democráticas, esto no significa de hecho que la historia le permita siempre al proletariado semejante combinación".

Esto es sin duda exacto; pero Trotski está equivocado cuando dice: "La teoría de Marx no implica de ningún modo que los acontecimientos creen condiciones *ventajosas* para el proletariado."

Ya que la teoría marxista afirma —no se sabe si con razón o sin ella— como *resultado de un desarrollo naturalistamente necesario:* el advenimiento de condiciones totalmente determinadas,

[26] N. Bujarin, *El programa de los bolcheviques*, cit., p. 45.

[27] L. Trotski, *Von der Oktoberrevolution bis zum Brester Friedensvertrage*, Berna, 1918, p. 93 [L. Trotski, *El triunfo del bolchevismo (De Octubre a Brest Litovsk)*, *Obras de Leon Trotski*, t. 12, México, Juan Pablos, 1973, p. 178].

bajo las cuales el proletariado no debe sino está obligado a asumir el dominio, y de acuerdo con la teoría del marxismo, estas condiciones obligan a la democracia. Cuando Trotski afirma: "El contenido material de la revolución, que era la lucha de clase, entró en conflicto con sus formas democráticas",[28] puede tener razón, pero no fue la teoría marxista sino más bien la práctica bolchevique la que señaló la "salida de la contradicción", y es sólo un sacrificio debido a las circunstancias el que Trotski le tributa al fatalismo de la doctrina marxista, cuando asegura que esta salida "no fue creada por nosotros" o sea no fue creada de acuerdo con la libre decisión de los bolcheviques, "sino más bien por todo el curso anterior de los acontecimientos".

Pero Radek afirma de una manera de ningún modo ambigua: "El gobierno de los consejos no es una forma estatal democrática, es la forma del gobierno obrero".[29]

La democracia es, según Radek, "en concreto, el dominio del capital [. . .] un trasfondo del dominio del capital".[30]

Bujarin descubre la esencia de la constitución, con respecto a la democracia definida como "república parlamentaria" en el hecho de que "en la república de los consejos las clases que no trabajan no tienen ningún derecho a voto y no toman parte alguna en la administración del estado. Los soviets dominan al país. Estos consejos están elegidos por el pueblo trabajador en los lugares en donde se trabaja: en las fábricas, en los talleres, en las minas y en las aldeas. La burguesía, los antiguos propietarios terratenientes, los banqueros, los comerciantes, los especuladores, los mercaderes, los tenderos, los intelectuales burgueses, los sacerdotes, los obispos, en una palabra, toda la banda negra, no tiene derecho a votar, ni ningún derecho político fundamental,[31] ante todo, no tiene ninguna libertad de prensa, de formar ligas y asambleas. Vemos que es necesario un atentado contra la libertad frente a los adversarios de la revolución. En la revolución no puede haber libertad alguna para los enemigos del pueblo y de la revolución [. . .]. El partido comunista no reclama libertad alguna (de prensa, de palabra, de reunión ni de asociación) para los *enemigos del pueblo*, para los burgueses. Al contrario, pide que se esté siempre listo para suspender la prensa burguesa, para disolver sus asociaciones, para prohibirles mentir, calumniar y sembrar el pánico, y también que se esté listo para oprimir sin

[28] *Ibid.*, p. 96 *(ibid.*, p. 184).
[29] K. Radek, *op. cit.*, p. 29 [cf. *Marxismus Archiv*, Bd. I, cit., p. 176].
[30] *Ibid.*, p. 26 [*ibid.*, p. 174].
[31] K. Bujarin, *El programa de los bolcheviques*, cit., pp. 45-49.

la menor piedad toda tentativa de volver al poder. En esto consiste precisamente la *dictadura del proletariado.* Cuando se trata de la prensa, nosotros preguntamos primero: ¿de qué prensa se trata?, ¿de la prensa burguesa o de la obrera?; cuando se habla de asambleas, preguntamos primero: ¿de qué asambleas se trata?, si de asamblea obrera o si de asamblea contrarrevolucionaria; cuando se toca la cuestión de las huelgas, lo que nos importa es saber si se trata de una huelga obrera contra los capitalistas, o de un sabotaje de la burguesía y de los intelectuales burgueses contra el proletariado. El que no haga diferencia entre las dos cosas, no comprende nada de estos asuntos."[32]

La limitación de los derechos políticos en la constitución consiliar creada por el partido de los bolcheviques y en la práctica administrativa ejercida por su gobierno va más allá de lo que podría parecer por estas expresiones del *Programa de los bolcheviques.* Desde cierto punto de vista, la constitución soviética significa ciertamente una ampliación totalmente extraordinaria de la *universalidad* de los derechos políticos, en cuanto éstos son garantizados no sólo a los ciudadanos por el estado, sino, de acuerdo con el inciso 20, sección II, les están garantizados a todos los *extranjeros* que viven en Rusia por motivos de trabajo. Éste es un *acto de importancia histórico-universal* y un fuerte paso hacia la realización política del concepto —absolutamente democrático— de humanidad. Pero las limitaciones del principio democrático son —desde otro punto de vista— tanto más sensibles. De acuerdo con la *Declaración de los derechos del pueblo activo* del 10 de julio de 1918 (sección I de la constitución) se tiene simplemente "el armamento de los obreros y de los campesinos activos" (art. 2, inciso 3 g), y "el desarme de las clases poseedoras". En la sección II (determinaciones generales de la constitución) se define la "república rusa" como "la libre asociación socialista de todos los que están activos en Rusia" (inciso 10). Pero ya en la sección IV (derecho electoral activo y pasivo) se excluyen muchas categorías de personas del derecho electoral activo y pasivo en los soviets, personas a las que no se les puede negar el carácter de personas "activas": 1] personas que toman un trabajo a destajo para lograr una ganancia mayor; 2] personas que tienen una entrada sin trabajar como: porcentajes del capital, entradas de la propiedad, etc.; 3] comerciantes privados, intermediarios comerciales; 4] empleados de las comunidades culturales religiosas; 5] empleados y agentes de la antigua policía, del

[32] *Ibid.,* pp. 58, 59-60.

cuerpo de gendarmería y de la *ojrana;* y así también los miembros de la dinastía que gobernaba anteriormente en Rusia; 6] personas que son declaradas legalmente dementes o intelectualmente minusválidas, e igualmente los sordomudos 7] personas que han sido condenadas a causa de transgresiones egoístas o deshonrosas (inciso 65).

En los casos citados bajo los puntos 1, 3 y 4, la exclusión es tanto más dramática cuanto que no se trata de actividades lucrativas vedadas, sino más bien de actividades que no pueden dejar de ser permitidas, ya que la socialización de la economía no se realiza de repente. Los excluidos realizan en consecuencia —por lo menos por el momento— un trabajo socialmente necesario, y no tienen la culpa de que todavía no sean superfluos. Parece particularmente opresora la privación de los derechos de los que son citados en el punto 4, ya que el ejercicio de una convicción religiosa no está vedado, sino más bien permitido (aunque sea como asunto privado). La constitución garantiza explícitamente la libertad de creencia y de conciencia (sección II, inciso 13). Los que son citados en el punto 2 quedan aparentemente excluidos aun cuando, además de la entrada sin trabajo, reciban un ingreso de su propio trabajo. La disposición no es literalmente realizable allí donde gran parte de los obreros tiene pequeños ahorros puestos a interés.

La sustracción de los derechos políticos a la burguesía está legalizada explícitamente como principio jurídico en la constitución rusa de los soviets; el inciso 7 de la sección I establece que "a los explotadores no se les puede asignar un puesto en ninguno de los órganos gubernamentales", pero la obligación de trabajar, establecida legalmente, se refiere también —de acuerdo con Bujarin *sólo*— a los miembros de la burguesía. Aquí, el concepto de burguesía ha perdido naturalmente su sentido original, ya que la propiedad privada de los medios de producción ha quedado básicamente eliminada. "¡En la república de los soviets no sólo se les quitan a los burgueses los medios de producción y de consumo sin indemnización, no sólo se les niegan todos los derechos políticos sino se les somete además, solamente a ellos, al trabajo obligatorio! ¡En Rusia, ellos son los únicos que están obligados a trabajar, a pesar de ser también los que han sido despojados de todo derecho, porque no trabajan! En Rusia no están inscritos en las categorías de los obreros o de los burgueses, de acuerdo con las funciones ejercidas actualmente, sino de acuerdo con las ejercidas antes de la revolución. Los burgueses aparecen aquí como una especie peculiar de hombres que llevan consigo los es-

tigmas indelebles de su propia inferioridad. Como un negro sigue siendo un negro, un mongol un mongol, siempre y en cualquier lugar en que se presente, y en cualquier forma en que se disfrace, un burgués seguirá siendo un burgués, aunque se haya convertido en un mendigo, y aunque viva de su propio trabajo. ¡Y cómo vive! Los burgueses tienen el deber de trabajar, pero no tienen el derecho de escoger los trabajos que conocen y que les convienen más. Porque se les asignan, en cambio, los oficios más abyectos y repugnantes. Y no reciben las raciones alimenticias más abundantes sino por el contrario las más escasas, tan escasas que no les permiten saciar su hambre. Sus raciones equivalen apenas a la cuarta parte de las de los soldados y de los obreros mantenidos por la república en sus fábricas."

¡Éste no es el juicio y el testimonio de un adversario del socialismo, sino más bien de uno de sus mejores guías: Karl Kautsky![33] Dentro de esta perspectiva, dice de una manera muy plena: "La separación del burgués en relación con el obrero no es de ninguna manera fácil de describirse: incluye siempre algo de arbitrario y si esto le permite a la teoría de los consejos ser muy adecuada para fundar un sistema de dominación dictatorial, la hace también totalmente impropia para construir una constitución estatal muy precisa y ordenada."

Reviste una importancia grandísima el hecho de que también los derechos de los campesinos, que se dice están equiparados a los obreros, experimentan una limitación. De acuerdo con el mismo punto 1, se trata naturalmente sólo de los llamados "más pobres" entre los campesinos. Pero tampoco éstos son equiparados jurídicamente de hecho con los obreros. El órgano supremo de la república consiliar que ejerce el poder legislativo y ordena el gobierno, es el congreso de los consejos, "el consejo panruso de los soviets". Este *parlamento* está compuesto, por medio de elecciones indirectas, por los soviets de las ciudades y del campo, que envían sus representantes al congreso. A los soviets urbanos les corresponde *un* diputado por cada 25 000 "electores", en tanto que a los soviets campesinos uno por cada 125 000 "habitantes".

Si esta distinción entre "electores" y "habitantes" como uni-

[33] K. Kautsky, *Terrorismus und Kommunismus,* cit., p. 116. En relación con estas afirmaciones de Kautsky sólo debe comprobarse el hecho de que la costitución rusa de los soviets establece formalmente la obligación *general* del trabajo "de todos los ciudadanos de la república" (Sección II, § 18). Cf., en cambio, N. Bujarin, *El programa de los bolcheviques,* cit., pp. 94-96.

dad de medida de la representación de los soviets urbanos y del campo, en el art. 6 incisos 24 y 25 de la constitución, no es un error de la traducción alemana, entonces, partiendo del presupuesto de que de hecho *todos* los campesinos gozan del derecho de voto, o sea que todos los que están activos y son mayores de 18 años, que no gozan de algún ingreso sin trabajar, son admitidos al voto, esto significa que, en los soviets del campo les corresponde un diputado por cada 75 000 *electores* aproximadamente, en tanto que en los soviets urbanos una tercera parte de este número envía un diputado a la institución legislativa; esto constituye por lo menos una triple pluralidad en favor del proletariado industrial. Si no existiera esta distinción entre "electores" y "habitantes" —y *a priori* no es muy comprensible por qué la constitución debe tomar como fundamento en un caso el número de habitantes— se tendría entonces una pluralidad quíntuple.[34] Pero, aun cuando al trabajador industrial se le diera sólo un derecho de voto *doble,* esto no le quitaría nada al hecho de una completa privación de los derechos políticos de los campesinos, porque la mayor parte de los campesinos, que sin duda están "activos", sufren, por diversos motivos, el robo del derecho electoral. En realidad, no se tiene una dictadura de todo el proletariado, sino una dictadura de los obreros de la industria, cosa que tiene su importancia particular en un país predominantemente agrícola como Rusia.

De acuerdo con las noticias que se tienen acerca de la práctica gubernamental y administrativa de la república soviética, es probable que ni siquiera el proletariado industrial, en cuanto tal, tenga ilimitadamente el pleno goce de los derechos políticos, y que esto valga más bien únicamente para los miembros del partido bolchevique. Es naturalmente una cosa justamente reprobable basarse en las noticias de la prensa, poco dignas de confianza en términos generales, que provienen de Rusia. Debe citarse por lo tanto simplemente un documento, que tiene por lo menos un carácter oficioso, las *Tesis sobre la revolución socialista y las tareas del proletariado durante su dictadura en Rusia,*[35] que pro-

[34] Esta suposición la hace, por ejemplo, el escrito propagandista, aparecido en forma anónima, "Rätediktatur oder Demokratie" *(Sozialistische Bücherei,* n. 2, Viena 1919, p. 6). Igualmente, Hirshberg, *Bilschewismus,* 1919, p. 32: una exposición de la constitución consiliar por parte de los socialistas.

[35] No me ha sido posible desgraciadamente, conseguir un ejemplar completo. Debo por tanto remitirme a los extractos que Kautsky publica en su opúsculo *Die Diktatur des Proletariats.*

vienen claramente del partido comunista ruso. Después de que en las tesis 17 y 18 se declara que bajo el dominio del estado burgués ha sido justa la reivindicación de la libertad general, ya que el obrero no habría podido eliminar la prensa burguesa que le perjudicaba, mientras que en la época de la dictadura del proletariado ya no hay ningún motivo para conservar esta actitud, la tesis 19 dice:

"Esto vale también para la prensa y para las organizaciones de los dirigentes de los socialtraidores [o sea, los partidos socialistas proletarios de los mencheviques y de los socialistas revolucionarios. Nota de H. K.]. Éstos se han desenmascarado como los más activos fautores de la contrarrevolución [...] y por tanto deben ser tratados de acuerdo con su actitud." [36]

Si se toman en cuenta estos datos de hecho es preciso concederle al juicio objetivo de Kautsky que *esta* dictadura de una clase es, en verdad, "la dictadura de un partido" y, finalmente —de acuerdo con el testimonio del mismo Lenin— no puede dejar de convertirse en la dictadura de personas aisladas. La relación establecida por este último, el 29 de abril de 1918 en la Comisión ejecutiva central panrusa de los diputados de los obreros, de los soldados, de los campesinos y de los cosacos, sobre las tareas inmediatas del poder soviético [37] es significativo porque, mientras se está todavía bajo el paroxismo del dominio violento, significa una inclinación ante la idea ética de la democracia. De otra manera, ¿cuál podría ser el motivo por el que Lenin le otorga nuevamente un gran valor, en este escrito, a la definición de la república rusa de los consejos como "democracia" o directamente como "un tipo superior de democracia",[38] como "la forma superior de democracia",[39] y audazmente se empeña en la tentativa temeraria *de declarar la dictadura de personas aisladas compatible con la democracia?* Además de algunas afirmaciones muy interesantes acerca de las máximas administrativas de la república rusa de los consejos, se discute en particular la cuestión de si "el nombramiento de determinadas personas investidas de poderes dictatoriales ilimitados es, en general, compatible con los principios cardinales del poder soviético." [40]

Para responder afirmativamente a esta cuestión, Lenin se

[36] Citado por K. Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats*, cit., p. 62.

[37] Cf., V. I. Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético*, en *Obras escogidas*, cit., II.

[38] *Ibid.*, p. 703.

[39] *Ibid.*, p. 700.

[40] *Ibid.*, p. 699.

sirve de una ficción muy característica de la teoría política del absolutismo: también el "autócrata" "representa" en ciertas circunstancias al "pueblo" en cuanto realiza —aunque sea con violencia— su verdadera voluntad. Lenin se refiere a este principio autocrático de representación, que renuncia a hacer que el pueblo manifieste por sí mismo su voluntad por medio de la votación, etc., cuando dice: "La experiencia irrefutable de la historia muestra que la dictadura de ciertas personas ha sido con mucha frecuencia, en el curso de los movimientos revolucionarios, la expresión de la dictadura de clases revolucionarias, su portadora y su vehículo." [41]

Después de haber afirmado la oposición con respecto a la anarquía, después de haber declarado por tanto la lucha contra la misma, reconoce "la necesidad del estado, es decir, la coerción, para pasar del capitalismo al socialismo. La forma de coerción está determinada por el grado de desarrollo de la clase revolucionaria".

Pero ni siquiera los anarquistas revolucionarios niegan, por lo tanto, la constricción para la *"transición"*. Y la "forma de la coerción" se presenta como decisiva para los fines de la cuestión: "Así pues no existe absolutamente ninguna contradicción de principio entre la *democracia* soviética (es decir, socialista) y el ejercicio del *poder dictatorial por ciertas personas."* [42]

El informe de Lenin fue aprobado por la Comisión ejecutiva, y sus principios fueron resumidos en Tesis y éstas se dieron a conocer en una ordenanza a todos los soviets gubernamentales, de circunscripción y de comunas. En la tesis 6 se lee:

"[...] Estamos muy lejos aún de haber asegurado plenamente el sometimiento incondicional, durante el trabajo, a las disposiciones de una sola persona, de los dirigentes soviéticos, de los dictadores, elegidos o *designados por las instituciones soviéticas,* dotados de plenos poderes dictatoriales (como lo exige, por ejemplo, el decreto ferroviario). [...] Disciplina férrea y dictadura del proletariado aplicada hasta el fin contra las vacilaciones pequeñoburguesas: tal es la consigna general y concluyente del momento." [43]

Las tesis 9 y 10 sobre la revolución socialista demuestran el modo en que se presenta, dentro de la práctica, el periodo de

[41] *Ibidem.*
[42] *Ibid.*, p. 700.
[43] V. I. Lenin, *Seis tesis acerca de las tareas inmediatas del poder soviético, Obras escogidas,* cit., II, p. 710.

ordenamiento constrictivo, que en la teoría bolchevique se concibe únicamente como condición transitoria, y cómo se debe juzgar, en consecuencia, su ideal anarquista último en relación con su significado real-político:

"9. Hasta ahora se enseñó la necesidad de la dictadura del proletariado, sin buscar la forma de esta dictadura. La revolución socialista rusa descubrió esta forma. Es la forma de la república soviética, como forma de una *dictadura duradera* del proletariado y (en Rusia) del estrato más pobre de los campesinos. Es importante, a ese propósito, señalar lo siguiente: aquí no se habla de un fenómeno transitorio en el sentido estricto de la palabra, sino de la forma del estado durante toda una época histórica [...].

"10. Por lo tanto, el sentido de la dictadura del proletariado consiste, por así decirlo, en un estado de guerra permanente contra la burguesía. De este modo está claro que todos los que gritan contra las 'aciones violentas' de los comunistas olvidan completamente qué cosa es una dictadura. La revolución misma es un acto de 'violencia roja'. La palabra dictadura no significa en todas las lenguas más que un régimen de violencia. Es importante aquí el contenido de clase de la violencia. Esto constituye la justificación histórica de la violencia revolucionaria."[44]

El fenómeno de ninguna manera "transitorio" de esta "forma del estado durante toda una época histórica" está en franca contradicción con la frase marxiana, señalada por Lenin, acerca de la "forma revolucionaria y *transitoria*" que el proletariado victorioso le dará al estado. Pero tal vez Marx pudo haberse engañado en esto. ¿Puede afirmar esto una teoría que, con ríos de sangre, impone al pueblo un dominio violento, una teoría que, al menos en sus discursos, no es capaz de justificar este dominio más que con la apelación a una *palabra*, a una *palabra* de Marx y Engels aplicada claramente de una manera imprecisa? Ciertamente "dictadura" en términos rigurosos, significa lo que la tesis 10 de los bolcheviques afirma. Marx y Engels hablan seguramente de una "dictadura" del proletariado. Pero no hay nada más característico, en lo que respecta a la mentalidad del socialismo marxista, que esta creencia en una palabra; sin embargo, no hay nada más característico, en lo que respecta a la terminología de los escritos políticos periodísticos de Marx y Engels, que el hecho de que un movimiento político que está en manifiesta contradicción con las

[44] Citado en K. Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats*, cit., p. 61.

intenciones más específicas de los dos fundadores del socialismo moderno pueda aferrarse con éxito a sus palabras.[45]

[45] Yo no he afirmado nunca, como cree Max Adler, que existe una contradicción entre democracia y dictadura, *en la forma en que Marx y Engels entienden este concepto,* y remito, a este respecto, a lo que dije *supra,* pp. 235 y *ss.* La contradicción existe únicamente entre la democracia y para ser precisos, la reinvindicada por Marx y Engels tanto para el estado de clase capitalista como el proletario, y la dictadura tal como es concebida por la teoría bolchevique. No obstante, Max Adler no sólo se ha unido incondicionalmente, en este punto decisivo, a la teoría bolchevique, sino ha hecho también contribuciones dignas de atención a la lógica que rechaza la democracia —naturalmente, sólo ahí donde puede cuestionarse únicamente, o sea para el presente y para el porvenir— con una rígida oposición a Marx y Engels, y en esto, sin embargo, se comporta como "verdadero" y "puro" marxismo. Sobre esto es suficiente una prueba: Adler declara con cautela, primeramente, que el principio de mayoría no es esencial para la democracia, "la simple mayoría conduce a la eliminación de toda autodeterminación de los pueblos, ya que provoca que la parte más pequeña del pueblo sea *siempre* violentada por la más numerosa" *(op. cit.,* pp. 122-123). Sólo en el caso de una plena realización de la "autodeterminación", se presenta, pues, la democracia. Adler identifica, pues, la idea de democracia con la de libertad (cf., *supra,* p. 000). No obstante, afirma que la democracia "no puede realizarse sin decisiones mayoritarias". O sea, sin una "violencia" sobre la "minoría". Adler piensa que en la sociedad "solidaria" del futuro se presentarán únicamente divergencias de opinión subordinadas, por lo que una decisión de la mayoría no constituiría una violencia. En este caso —el único en que existe una verdadera "democracia"— no existiría propiamente ningún "dominio de la mayoría", no se trataría de un "dominio sobre la minoría", sino de "una disposición también en su nombre y de acuerdo con su voluntad" *(op. cit.,* p. 237). Ésta es, simplemente, la conocida ficción que la mayoría utiliza aun en la democracia "política"; y es muy problemático el hecho de que la minoría se incline a creer en esta ficción, dentro de la democracia social no puede realizarse sin decisiones de mayoría. Para decidir las divergencias de opinión subordinadas no se establecerá sin embargo un gigantesco aparato de una decisión mayoritaria. ¿Por qué debe dejar esto a los especialistas, tanto más si se trata sólo de divergencias de opinión?

El rechazo forzado del principio de mayoría parecía valer, por otra parte, no tanto para la democracia ideal de la sociedad del futuro, sino más bien para la democracia "política" del estado capitalista y, en primer lugar, del estado de los proletarios. Se debería pensar que sería particularmente necesario en este caso, ya que existen en él "contrastes vitales", oposiciones de clase. Pero este principio de mayoría es perjudicial ya que el proletariado no siempre cuenta con la mayoría. Los bolcheviques, por lo tanto, no lo han tomado en cuenta sin más. Sólo que ellos admiten, por lo menos ocasionalmente, y no sin contradicciones, que con esto se niega la democracia. Pero ¿qué cosa hace Max Adler? Rechaza en realidad la teoría bolchevique de la dictadura de la "vanguardia", "pero *sólo en el sentido* de que la energía revolucionaria de una llamada *élite* obrera debe

19. LOS ELEMENTOS DEMOCRÁTICOS DE LA CONSTITUCIÓN CONSILIAR

Entre las ventajas de la constitución, que la teoría bolchevique señala respecto a la democracia rechazada, existe en gran parte

sustituir la madurez económica con el dominio de la misma clase obrera". Y no porque esta "vanguardia" sea simplemente una minoría; depende sólo de la "madurez" de la clase obrera, y ésta puede existir aunque no tenga la mayoría. "Si se prescinde de esto, la transformación de la democracia burguesa en la democracia proletaria no *será una simple cuestión aritmética de mayoría.* Depende únicamente del hecho de que el proletariado se haya convertido, con su número *relativo* y su organización, en la clase decisiva del estado". Max Adler declara abiertamente que la clase obrera para conquistar el poder "no necesita contar con la mayoría numérica, si ya tiene de hecho en sus manos el poder *(op. cit.,* p. 153). Ésta es la renuncia bolchevique a la democracia. Pero es lícito, sin embargo, interpretar junto con Marx y Engels, "la dictadura del proletariado sólo como expresión de la mayoría del pueblo", o sea, como "democracia", ya que ésta es *esencialmente* dominio de la mayoría. Sí, dice Max Adler, pero con esto no "se entiende de hecho la *simple expresión numérica,* lo que alguna vez Friedrich Adler definió con todo derecho como es el caso de la aritmética". Y ahora se presenta la aritmética bolchevique, en que la mayoría está constituida por la minoría. Ya que el proletariado no es la mayoría, deben tomarse únicamente los votos que faltan para alcanzar la mayoría, prescrita desgraciadamente por Marx y Engels... ¡dentro de la burguesía! Max Adler afirma, con toda seriedad, que, al hablar de la mayoría que domina en la dictadura del proletariado, Marx y Engels entendieron simplemente "que el proletariado —y éste de algún modo en su totalidad o, por lo menos, en su inmensa mayoría— se convierte, con su peso y con su fuerza organizada, en *el representante de todos los estratos de oposición de la sociedad burguesa* y, en el momento de su acción revolucionaria, las arrastra consigo". ¡Una teoría de la lucha de clase muy curiosa, por la que el proletariado, o sea, una minoría, forma una mayoría junto con algunos estratos de la sociedad burguesa, y por lo tanto, de la "clase dominante" y codo con codo con estas partes de la burguesía hace la revolución... contra la burguesía! Sólo así se puede resolver la contradicción entre la dictadura del proletariado —que constituye sólo una *minoría*— y una democracia; puede ensalzarse la tesis 10 del arte estatal bolchevique —la apoteosis del "régimen de violencia" de una minoría sobre la mayoría— en cuanto expresión plena de la... democracia, de la democracia "política" idéntica a la dictadura *(op. cit.,* p. 202). Y frente a esta solución del problema "dictadura o democracia", problemática tanto desde el punto de vista político como lógico, me complace que Marx Adler se libere de mí, desde la altura de su punto de vista, con la siguiente observación: "Toda la cuestión, en general, se convierte en un problema sólo para un defensor *jurídico* de la democracia, quisiera decir: para un *burocrate* de la democracia, que en su contabilidad no tiene ninguna casilla para la realidad histórica" *(op. cit.,* p. 201).

un reconocimiento involuntario de la forma estatal depreciada. Tanto Lenin como Bujarin mantienen la ficción de la enorme mayoría del proletariado y, en consecuencia, se esfuerzan por atribuirle a la constitución de los soviets la misma cualidad que constituye el valor propio, o más bien todo el significado de la democracia pura: hacer valer la voluntad del pueblo tal como se expresa en la mayoría de los miembros del pueblo. El reconocimiento más perceptible del principio democrático está tal vez en el hecho de que la teoría bolchevique considera no menos importante, para justificar el uso de la violencia postulado por ella, el hecho de que el mayor número estaría de parte de los "oprimidos". De este modo, Bujarin responde a la acusación de violencia: "[...] *Esta* violencia, la violencia contra los que oprimen masas enteras de millones de obreros no es mala, sino que es sagrada."[46]

Cuando se señala el hecho de que la elección indirecta por parte de las personas *reunidas diariamente en las empresas* es más adecuada para expresar las intuiciones de las masas que cambian rápidamente en la revolución, que el pesado aparato de las elecciones universales y directas,[47] que sólo se ponen en movimiento en intervalos de tiempo más largos, es ciertamente exacto. La ventaja de la mayor capacidad de adaptación compensa tal vez la desventaja que consiste sin duda en el hecho de que la voluntad original del pueblo, constituida en las empresas no desemboca directamente, sino sólo en forma fraccionada (tal vez, directamente de muchas maneras), en el parlamento del congreso de los

[46] N. Bujarin, *El programa de los bolcheviques*, cit., p. 37. Mauner (*op. cit.*, p. 232), señala agudamente: "El hecho de que no haya desaparecido por completo ni aun entre los bolcheviques el punto de vista según el cual con la expresión 'dictadura del proletariado' Marx entendía únicamente la dictadura de la mayoría, y de que por el contrario se 'situé en el fondo del alma', demuestra que algunas veces —se podría casi decir, ansiosamente— se trata de hacer la demostración de que los bolcheviques cuentan con la mayoría de los proletarios y de los campesinos rusos". Llama también la atención sobre el escrito programático del Partido comunista alemán: *Was will der Spartakismus?*, que contiene las frases: "La revolución proletaria no necesita ningún terror para sus fines", ya que es "la acción revolucionaria de la gran masa del pueblo". "La Liga Espartaco no asumiría nunca el poder de gobierno a no ser a través de la voluntad, clara e indudable, de la gran mayoría de la masa proletaria de toda la Alemania [...]". ¿Por qué, entonces, la frase final: "En esta última lucha de clase de la historia universal en vistas a los fines superiores de la humanidad, vale para el enemigo el dicho: ponerlo de espaldas a la pared y doblegar su resistencia"?

[47] Cf. L. Trotski, *op. cit.*, p. 31 [p. 54].

consejos, en el que debe penetrar a través de varias agrupaciones de cuerpos representativos acumulados piramidalmente uno sobre otro —los consejos de las empresas individuales, de las circunscripciones, de los territorios— para poder desarrollarse activamente tanto desde el punto de vista legislativo como desde el administrativo. Por lo tanto esta especie de mediación no es de ningún modo inconciliable con la democracia, o sea, con la universalidad e igualdad de los derechos políticos y con el dominio exclusivo del principio de mayoría. La constitución consiliar es la negación de la democracia no por el hecho de que su parlamento se realice por medio de elecciones indirectas por parte de las empresas, sino porque su fundamento, el derecho político de los ciudadanos, es esencialmente limitado y desigual. Desde el punto de vista de la universalidad sólo puede ser problemático el hecho de que la *"empresa"* en cuanto cuerpo electoral asegure una inclusión completa de todos los que gozan de derechos políticos. Pero esto es problemático incluso cuando el derecho electoral siga estando limitado únicamente a los que están "activos". El artesano que vive exclusivamente de su trabajo y que no da ocupación alguna a obreros asalariados, el pequeño comerciante —del que no se puede prescindir en el periodo de transición al comunismo para el proceso de distribución—, los obreros que trabajan a domicilio, los trabajadores intelectuales, por lo general aislados, que no trabajan en "empresas" —como los médicos, los profesores privados, etc.— todos ellos deben reunirse en cuerpos electorales *territoriales* particulares o deben asociarse a empresas industriales, ajenas a sus intereses, para el fin de la elección, lo que representa, naturalmente, una cierta falsificación del sistema consiliar. Pero la "empresa" está limitada ante todo a una unidad organizativa que de ninguna manera puede utilizarse para las relaciones de la *economía agrícola,* dentro de los límites en que no se ha consolidado aquí la organización comunitaria de la gran empresa. El campesino "pobre", el pequeño arrendatario que trabaja sin siervos su pequeña posesión, junto con la mujer y el hijo, precisamente, quedan en general fuera del sistema en el caso de un ordenamiento electoral consiliar realizado de manera coherente. Por esto, también en la constitución rusa de los soviets parece que la *comuna rural* —y por lo tanto una organización territorial— y no la *empresa* agrícola, es la que constituye el cuerpo electoral.[48] Un ordenamiento electoral que tenga como base la "empresa", debe comprender, por lo tanto,

[48] Cf. N. Bujarin, *op. cit.,* p. 56. L. Trotski, *op. cit.,* p. 32 [p. 56].

también otras unidades como complemento para abarcar todos los que tienen derecho a la elección. En esto no se puede evitar el peligro de un derecho electoral (no deseado) doble y múltiple de personas aisladas, tanto más si existe la aspiración a garantizar un influjo en las elecciones o hasta un derecho electoral directo incluso a ciertas organizaciones económicas y políticas en cuanto tales: sindicatos, corporaciones agrícolas. Este peligro es magnificado por la definición del art. 14, § 70 de la constitución rusa de los soviets, que reza: "El modo preciso de elegir y la participación de los sindicatos y de las demás organizaciones de los obreros en las elecciones es establecido por los soviets *locales* de acuerdo con las instrucciones del Comité ejecutivo central panruso."

La forma en que se procede en la práctica puede evaluarse tal vez por la exposición de Lenin, que señala, como una distinción principal entre democracia y constitución de los soviets, "que desaparecen todas las formalidades y restricciones burocráticas en las elecciones: las propias masas determinan las normas y el plazo de las elecciones [...]." [49]

Cuando Trotski admite: "Aquí faltan naturalmente las garantías jurídicas del carácter correcto de las elecciones que existen en la creación de las instituciones democráticas de los *zemstvo* [50] o bien de las instituciones de los consejos municipales", pero pone en el platillo de la balanza, por el contrario, las "garantías mucho más serias y profundas de la vinculación directa e inmediata del diputado con sus electores", [51] este último argumento debe más bien evaluarse únicamente con prudencia, en vistas a la elección indirecta de los diputados. La unión estrecha de los diputados con las masas populares, presentado siempre por los bolcheviques como una ventaja de la constitución de los soviets en relación con la democracia, resulta del hecho de que la duración del mandato es muy breve, el mandato probablemente no es libre, sino es más bien un mandato imperativo, y del hecho de que el diputado es revocable en cualquier momento. La constitución del 10 de julio de 1918 contiene disposiciones muy escasas sobre estos puntos. Sólo en lo que respecta a los "soviets de los dipu-

[49] V. I. Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético, Obras escogidas*, cit., II, p. 703.

[50] [Se definía como *Zemstvo* la forma de autogestión (introducida en la Rusia zarista en 1864, limitada posteriormente y abolida finalmente en 1917) para las circunscripciones a las que se les exigía la distribución de los impuestos, del bienestar público, etcétera.]

[51] L. Trotski, *op. cit.*, p. 32 [p. 64].

tados", el art. 11, § 57, establece: "los plenos poderes de los diputados son válidos por una duración de tres meses". No es seguro que esto valga también para los miembros de los congresos de los soviets, y en particular para los miembros del Congreso panruso de los soviets que funge como legislativo y para los miembros del "Comité ejecutivo central", elegido por aquél, y encargado del ejecutivo. La unión del diputado con las instituciones de sus electores, no está, de hecho, explícita en la constitución, sino es la consecuencia del principio establecido de una manera totalmente general en el art. 5, § 78: "A los electores que hayan enviado un diputado a un soviet les corresponde el derecho de revocar este diputado en cualquier momento y, de acuerdo con las disposiciones generales, hacer nuevas elecciones."

Esta posibilidad —que existe evidentemente en relación con los miembros de *todos* los soviets— de una revocación en cualquier momento, sobre la base de una evaluación *libre*, revocación por parte de los electores que no está ligada con ninguna razón jurídica, hace superflua en el fondo una delimitación temporal de los mandatos y la fijación de un mandato forzoso. En este punto precisamente, la constitución consiliar soviética realiza un principio absolutamente *democrático*. Y supera las *degeneraciones* de la democracia que en el sistema representativo surgieron de una manera totalmente independiente de su contenido capitalista y que sólo son comprensibles de acuerdo con motivos de orden psicológico en general: el *aislamiento* del cuerpo representativo producido por periodos de legislatura que duran muchos años y por la libertad de mandato, así como el contraste, que los acompaña, entre electores y elegidos. Ésta limita al mínimo el debilitamiento —inevitable con el sistema representativo— del principio demócrático. Pero del mismo modo precisamente que el sistema representativo no se explica de acuerdo con el momento específico del ordenamiento económico capitalista, o sea, de acuerdo con la propiedad privada de los medios de producción, sino se debe explicar de acuerdo con su tendencia, esencial incluso para la sociedad comunista, hacia una esfera económica lo más grande posible, así también el desarrollo ha buscado —aun bajo el dominio del ordenamiento económico capitalista— la senda hacia una democracia pura, o sea, directa, dentro de los límites en que es conciliable en general con las necesidades técnicas de la administración moderna. La disminución en la duración del mandato, el referéndum, el mandato imperativo, etc., son instancias —en parte ya realizadas— de la misma democracia burguesa, o deben convertirse en tales —dentro de los límites

en que no se haya realizado ya— con el progreso del pensamiento democrático, que sólo poco a poco y de manera gradual se consolida contra el principio monárquico-burocrático.

La idea de que la libertad de los diputados en relación con las instituciones de sus electores es en cierto modo esencial para la *democracia,* es el mismo error de la idea igualmente frecuente, que establece una relación conceptual entre el principio de la *división de los poderes* y el pensamiento democrático. La instancia del dominio popular basada en el principio de la soberanía popular ha ganado terreno, históricamente, en el continente, contra la monarquía absoluta, por el hecho de que los estamentos transformados en representantes del pueblo lograron apoderarse primeramente de la legislación, y sólo de ella, sin poder eliminar completamente el poder del monarca. En tanto que el parlamento moderno, con la consolidación de una competencia legislativa global, representa un progreso de la democracia, en relación con los débiles estamentos [*Stände*], que autorizaban simplemente los impuestos, la introducción del mandato libre, que acompañaba la transformación de los estamentos en parlamento moderno, significa que también en la esfera de la legislación el "dominio" del "pueblo" es sólo muy limitado y que sólo se consolida en la elección periódica del parlamento. Y cuando la división organizativa entre legislativo y ejecutivo se estableció como doctrina política, esa "teoría" era únicamente el velo que cubría la aspiración a asegurar al poder del monarca, que se estaba retirando, una posición que, cuanto más independiente del legislativo era la dirección que se le podía dar al ejecutivo, sometido al rey, tanto más adecuada era para servir de contrapeso al poder de la representación popular.[52] Se abusó en gran parte —aunque no de manera exclusiva—, de la doctrina de la división de los poderes con el objeto de limitar a la legislación el proceso de democratización del estado.

Sin embargo, el desarrollo inmanente de la democracia condujo necesariamente también a una democratización gradual de la *administración* y de la *jurisdicción* y, junto con esto, a una superación del principio de la división de los poderes. La administración comunal y provincial (territorial) autónoma, los tribunales de lo criminal del estado capitalista, indican claramente esta tendencia siempre en progreso. Por lo tanto no constituye un

[52] La democracia fundada en la llamada división de los poderes, especialmente la que condujo al nivel máximo el principio de la división de los poderes, la de los Estados Unidos de Norteamérica, es una imitación consciente de la *monarquía* inglesa.

contraste de principio con la llamada democracia aparente del estado capitalista, el hecho de que toda la literatura bolchevique subraye con el mayor énfasis como la ventaja principal de la constitución consiliar el hecho de que sólo ésta asegura la participación inmediata del pueblo en el ejecutivo, y su unión creativa con el legislativo.

"En la república burguesa —dice Bujarin—, el estado se siente tanto mejor cuanto menos actividad desplieguen las masas populares, porque el interés de las masas se opone al del estado capitalista. Si, por ejemplo, las masas empezaran a hablar en los Estados Unidos, esto significaría que se aproxima el fin de la burguesía y de su estado. El estado burgués se basa en el engaño de las masas, en su letargo y en el hecho de que las masas están alejadas de toda participación en el trabajo diario del estado, y que no están llamadas a votar sino en intervalos de varios años, y que se engañan ellas mismas con su propio voto. En la *República de los soviets* sucede lo contrario. La República de los soviets, por el sólo hecho de que encarna la dictadura del proletariado, no puede vivir cuanto más activas sean las masas; cuanto más energía derrochen, y cuanto más trabajen en todo lugar: en las fábricas y en los talleres, en las ciudades y en las aldeas. Por esto no fue una circunstancia fortuita que el gobierno de los soviets, al proclamar sus decretos, se dirigiese a las masas pidiendo a los obreros y los campesinos pobres aplicarlos ellos mismos. [...] Los sindicatos no luchan solamente contra los capitalistas, sino también como órganos del poder obrero; como partes del gobierno de los soviets, participan de la organización de la producción y de la administración de la industria; lo mismo, los consejos de las aldeas no luchan solamente contra los vampiros, la burguesía y los propietarios terratenientes, sino que se ocupan también de establecer el nuevo régimen sobre el terreno agrario, y administran los asuntos agrícolas como órganos del gobierno obrero, trabajan como hélices de la colosal máquina de la administración del estado, en que el poder está en las manos de los obreros y de los campesinos. Así, insensiblemente, en las organizaciones obreras y campesinas, las capas cada vez más profundas del pueblo trabajador están interesadas en la administración del país." [53]

Y Lenin, en el capítulo sobre el "desarrollo de la organización soviética", aduce como tercera característica de la "democracia soviética" el hecho de que "se crea la mejor organización

[53] N. Bujarin, *El programa de los bolcheviques*, cit., pp. 51-53.

de las masas de la vanguardia trabajadora, del proletariado de la gran industria, la cual permite dirigir a las más vastas masas de explotados, incorporarlas a una vida política independiente y educarlas en el aspecto político, basándose en su propia experiencia; en que, de este modo, se aborda por vez primera la tarea de que aprenda a gobernar y comience a gobernar realmente *toda* la población. [...] En muchos lugares, las secciones de los soviets se están transformando en órganos que se funden paulatinamente con sus comisariados. Nuestro objetivo es hacer participar prácticamente a *toda la población pobre* en el gobierno del país".[54]

No se puede hacer valer seriamente contra el estado burgués el hecho de que no es una verdadera democracia porque la población trabajadora está excluida completamente de la *dirección del proceso productivo* y la autogestión simplemente *política* dentro de la comunidad, dentro de la provincia (territorio) y dentro del estado dejan intactas las cuestiones esenciales de la vida social y las abandonan en manos de la *autocracia de los empresarios.* La democracia en cuanto forma de *estado* es sólo la forma organizativa de una función *estatal.* Sólo cuando la producción económica ha llegado a ser una función *estatal,* la democracia se convierte también en una tarea de la organización de las empresas económicas. En esto no es lícito ciertamente olvidar el hecho de que la democracia es un principio de organización puramente *formal,* que en sí y para sí, no puede pretender ningún valor universal e incondicional para *cualquier objetivo* organizativo. Debe seguir siendo una *quaestio facti* si una constitución democrática es ventajosa en general y dentro de qué límites lo es en el caso particular. Ciertamente estaría equivocado descubrir en la democracia un valor absoluto, una panacea, la forma organizativa *tout court.* En primer lugar, no es lícito olvidar ciertos límites que se le imponen a la capacidad de esta forma organizativa de dar prestaciones. El principio, que caracteriza a la democracia, desde la universalidad e igualdad del derecho hasta la participación en la formación de la voluntad comunitaria parte de la condición previa de la universalidad e igualdad de la *aptitud* a la participación en la formación de la voluntad de la comunidad. Esta condición previa, sin embargo, es correcta sólo dentro de límites muy estrechos; o mejor dicho: sólo puede llevarse a cabo en el caso de una organización de intereses de la comuni-

[54] V. I. Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético, Obras escogidas,* cit., II, pp. 703-704.

dad determinados totalmente. Para ejercer el derecho de elegir al parlamento seguramente no son necesarios todos estos conocimientos y características, que son necesarios de una manera incondicional en la constitución de una ley útil para luchar contra las epidemias y para el cumplimiento de esa ley. Ya que es imposible renunciar a los conocimientos especializados tanto en la legislación como en la realización de la ley, es imposible renunciar a los conocimientos especializados y a una experiencia especializada; ya que, en general, no es posible una salvaguardia de los intereses sin una cultura especializada y sin una función profesional, basada en la misma, *basada en la división del trabajo,* la democracia —si no quiere caer de nuevo en un primitivismo económico-técnico— no podrá nunca renunciar a un estamento de funcionarios de profesión [*Berufsbeamtentum*] o sea a órganos formados específicamente y profesionales. Forma parte de la naturaleza de la democracia el hecho de que su principio organizativo se conserve principalmente en la dirección, en la guía, en el señalar la dirección y no en la realización, en la concreción última del ordenamiento social. Naturalmente depende del grado de cultura general hasta qué punto es posible la democratización. Desde este punto de vista es desde donde se debe evaluar el hecho de que la instancia bolchevique de una administración directa por parte del pueblo está ligada regularmente con una llamada a las armas contra la burguesía.

El hecho de que en el estado proletario, los burócratas del régimen antiguo deban ser excluidos es independiente de la cuestión de si el nuevo estado o de si en general un estado puede tener éxito sin burócratas. La eliminación completa de la burocracia, en cuanto postulado del bolchevismo, ya la hemos encontrado bajo el estímulo de la investigación sobre la teoría leniniana de la transformación de las funciones políticas del estado en funciones técnico-administrativas y de la instancia —unida a éste— de la abolición del estamento de los funcionarios de estado y de la relación jerárquica específica del mismo. Desde el punto de vista del plano organizativo *democrático,* se debe tener presente ante todo la relación actual, el significado polivalente de la palabra "burocracia". Si con ésta se entiende simplemente el modo de formación del órgano, o sea, un *nombramiento* unilateral por parte de una instancia superior preestablecida en oposición con la *elección* por parte de aquellos cuyos intereses debe cuidar el órgano, entonces no se trata de una lucha contra la burocracia, sino más bien contra una organización autocrático-centralista y en favor de una democrático-descentralizada; lo mis-

mo vale si en lugar del sistema ministerial —definido también como burocrático— se debe poner el colegial. No debe olvidarse, sin embargo, el hecho de que si la administración debe llevarse a cabo, en general, por parte de órganos especializados y de profesión, que actúan de acuerdo con la división del trabajo, el modo de selección no significa ninguna distinción esencial, ya que —si se trata únicamente de los candidatos calificados con alguna especialización—, según lo enseña la experiencia, el colegio llamado a elegir procede de acuerdo con los mismos principios de las personas aisladas que tienen el derecho de nombramiento, a causa simplemente del número limitado de los que están a su disposición y a la circunstancia de que se trata de profesiones para toda la vida. Y el principio de la administración por medio de órganos profesionales especializados, sobre todo en las fases más bajas de la realización, del ordenamiento, significa igualmente, por simples motivos de economía, una pérdida de importancia por parte del tipo de organización colegial con respecto al magisterial.

Pero los ataques de la teoría bolchevique se dirigen precisamente —como lo indican las expresiones de Lenin, citadas anteriormente—, contra el *estamento de los funcionarios de profesión.* De acuerdo con los documentos de que se dispone no se puede descubrir en realidad con claridad cómo está constituida la administración regular de la república soviética. A algunas indicaciones que Lenin da en su escrito *El estado y la revolución* les añade, en su publicación sobre las *Tareas inmediatas del poder soviético,* algunas observaciones que llevan a la conclusión de que toda la administración estatal debe ser realizada por así decirlo, por los obreros y por los campesinos, ocupados principalmente en el proceso productivo, como una segunda ocupación. "Nuestro objetivo es lograr que cada trabajador, después de 'cumplir la tarea' de ocho horas de trabajo productivo, desempeñe sin retribución las funciones estatales." [55]

Ya se señaló anteriormente el completo desconocimiento que existe en esta visión con respecto al aparato administrativo estatal que se produce de acuerdo con una división progresiva del trabajo y que consta de órganos profesionales. Aquí queda también fuera de discusión el hecho de que la república soviética no ha podido prescindir de los especialistas y que la incorporación de estos funcionarios de profesión en el organismo estatal de la

[55] *Ibid.,* p. 704.

república soviética ha llevado a serias dificultades[56] Aquí de lo que se trata es únicamente de la comprobación de que el fin de la república consiliar formulado por Lenin es un requisito típico de la *democracia directa* y la consecuencia de su principio de igualdad llevado al extremo. En el fondo, es el mismo concepto —sólo un poco coloreado con tintes real-políticos— de lo que sucedía en la democracia ateniense en que los funcionarios de ciertos ramos de la administración eran destinados *al azar,* por un periodo breve.

20. LA NATURALEZA ARISTOCRÁTICO-AUTOCRÁTICA DE LA CONSTITUCIÓN CONSILIAR; REGRESO A LA CONSTITUCIÓN CORPORATIVA

La constitución rusa de los soviets sería una democracia —por lo menos de acuerdo con su idea— y hasta una democracia perfecta, aunque no sea tal vez un estado administrativo mejor que la democracia del estado capitalista, si no sólo pretendiera realizar el principio de la igualdad, sino también el de la universalidad de los derechos políticos, si no contrapusiera desde el principio únicamente la minoría del proletariado industrial, como clase dominante, a la inmensa mayoría de todas las demás clases como una masa más o menos privada de derechos. Una forma de estado, que garantiza el privilegio político, es definida ahí —dentro de los límites en que se presenta externamente con un monarca a la cabeza— como *aristocracia.* Es obvio que en este caso no se trata precisamente —como dice la palabra griega— de un

[56] Cf., además, por ejemplo, L. Trotski, "Arbeit, Ordnung und Disziplin", discurso pronunciado en la conferencia urbana del Partido comunista ruso (Moscú, 28 de marzo de 1918), *Revolutionsbibliothek,* Berlín, Verlag "Gesellschaft und Erziehung", 1919, p. 11: "La democratización no consiste (y éste es el ABC de todo marxista) en la eliminación de la importancia de las fuerzas calificadas, la importancia de las personas que poseen conocimientos especializados, sino más bien en la sustitución siempre y en todas partes con colegas elegidos". El escrito de Trotski que acabamos de mencionar prueba también el hecho de que el principio electivo, en cuanto modo de selección de los órganos públicos de la república soviética, no podía conservarse de una manera exenta de excepciones: "En el régimen actual, en la armada —se los digo a ustedes de una manera totalmente abierta— el principio electivo no tiene ningún objetivo desde el punto de vista político, y es inútil desde el punto de vista técnico, y ya ha sido superado de hecho en el decreto" (L. Trotski, *op. cit.,* p. 22).

dominio de los óptimos o de los mejores, como es obvio también que los que dominan en cada caso no renuncian nunca, para justificar su dominio, a definirse en cierto sentido como los mejores. La doctrina bolchevique no deja tampoco de dotar de múltiples cualidades y de diferenciar claramente, de este modo, al proletariado, tanto en relación con la burguesía privada de derechos como en relación con los campesinos dotados de menores derechos. El proletariado "laborioso" se contrapone al capitalista "ocioso", "que no hace nada" y hasta "engañador"; el trabajador de la industria que ha aprendido y adquiere experiencia en la organización política y en la prolongada lucha de partido se contrapone al campesino inculto y sin experiencia, que debe confiarse naturalmente a la dirección del primero.[57]

Todas las clases dominantes se despojan, en su ideología, de su simple carácter de clase y se presentan con la pretensión de ser toda la sociedad, la "sociedad" simplemente, o representar sin embargo, gracias a sus cualidades particulares, a toda la sociedad. La crítica socialista de la sociedad, precisamente, le ha quitado siempre de nuevo la máscara de universalidad a la llamada sociedad burguesa y la ha desenmascarado como simple ficción cuando el estado dominado por esta clase se presentaba como organización del interés común, como emancipación de la voluntad común. Suena, por tanto, extraño que el socialismo, al hacer la apología del estado de clase proletario, utilice la misma ficción que fue el primero en hacer pedazos sin piedad poco tiempo antes. El mismo Marx trató más bien de fundamentar el carácter universal del proletariado con el hecho de que al encontrarse toda la sociedad en la condición de esta clase afirmaba que todos los sufrimientos de esta sociedad estaban concentrados en los sufrimientos de esta clase. Ahora bien, para justificar la limitación de los derechos políticos a la clase del proletariado, y, finalmente, *al* o *a un* partido del mismo, se hace valer el hecho de que el proletariado no representa una clase limitada, sino más bien toda la sociedad, por lo menos la sociedad del futuro; se hace valer

[57] Cf., además, la exposición de Bujarin. El hecho de que al proletariado de la industria —Radek habla ocasionalmente de una "aristocracia obrera"— le corresponda la dirección, en relación con el proletariado agrícola, también en esto la constitución rusa de los soviets, imita únicamente el ejemplo de la Comuna de París, de la que Marx dice que había puesto "los productores del campo bajo la dirección intelectual de las principales ciudades de la circunscripción y ahí les había asegurado, en los obreros de la ciudad, los representantes naturales de sus intereses". Cf., además, W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung,* 8a. ed., p. 159.

el hecho de que —dentro de los límites en que se establece la profesión en su favor como condición de los derechos políticos— el socialismo "no es un simple partido sino, ante todo, la representación de toda la sociedad, a pesar de que es todavía una sociedad *in fieri*".[58] Gran parte de la teoría representativa autocrática, definida anteriormente, aparece de nuevo en la afirmación de que la clase obrera —que es la única que goza de los derechos políticos—, y de que el partido socialista, a cuyos miembros se reserva únicamente el derecho electoral activo y pasivo, no representan intereses de clase o intereses de los obreros o de partido, sino más bien intereses comunes.[59] "Y lo que se presentaba simplemente como un partido político (porque en la lucha por el poder parecía ponerse en el mismo terreno que los otros partidos) resulta ser en realidad la organización de todas las fuerzas sociales innovadoras contra el estancamiento y también contra el retroceso social."[60]

No: ésta es la absolutización dogmática del ideal político de una determinada visión de la sociedad; ésta es la ficción típica de todo régimen aristocrático y autocrático; ésta es, ante todo, la ideología de la teocracia. El hecho de que se crea poder poner de relieve, como ventaja de un cuerpo representativo, que sólo es elegido constitucionalmente por miembros de las organizaciones socialistas, el hecho de que no esté "ya dividido por contrastes de clase",[61] debe permanecer sin ser contradicho. Pero el hecho de que sólo esa "representación popular" "representará una voluntad común efectiva" debe ponerse más bien en duda —prescindiendo completamente de la circunstancia de que semejante representación popular representa únicamente una minoría del pueblo— si se toman en cuenta simplemente las diferencias de opinión y de voluntad dentro de los partidos socialistas.

La forma de estado democrática se ve afectada por la crítica según la cual presupone una unidad social, que no existe de hecho en la realidad. El pueblo, con un acto electoral unitario, que sólo por motivos técnicos se compone de una serie de actos electivos particulares de cuerpos electorales meramente territoriales, elige un cuerpo representativo unitario, que produce una voluntad popular unitaria, aun cuando el pueblo, dividido por contrastes económicos, religiosos y nacionales, constituye más

58 M. Adler, *Demokratie und Rätesystem*, Sozialistische Bücherei, fascículo 8, 1919, p. 34.

59 *Ibid.*, p. 35.

60 *Ibid.*, p. 34.

61 *Ibidem.*

bien desde un punto de vista sociológico un haz de grupos sociales y no una masa unida en un mismo agregado único. La igualdad de los individuos, presupuesta por la democracia, y el principio de la mayoría basado en la misma para la formación de la voluntad, significan una *mecanización* radical del proceso organizativo social y crean una forma en que no se puede llegar a la expresión de la división orgánica del cuerpo social y a la gran diversidad del valor que tienen los distintos miembros para la función global. Esta acusación se ha hecho valer siempre por parte de la autocracia y de la aristocracia contra la democracia. Y tienen ciertamente una cierta justificación precisamente en esta dirección. El hecho de que la validez absoluta del mero principio de mayoría se ponga nuevamente en duda, más bien sorprende únicamente porque esto es realizado por una parte que hasta ahora ha descubierto precisamente en este principio su apoyo principal. Ciertas tendencias —obviamente sólo transitorias— que el concepto de la organización consiliar presentaba fuera de Rusia, y de manera especial en Alemania, y todavía más los efectos políticos que tenía la constitución consiliar sobre la organización de las clases no proletarias, daban la apariencia de que el desarrollo del sistema consiliar se proponía emprender un regreso a ciertas formas organizativas predemocráticas, una revitalización de la constitución estamentaria.[62] Junto con los consejos obreros empezaron a constituirse consejos de los ciudadanos y consejos de los campesinos. Sin embargo se puso en evidencia inmediatamente que sólo se trataba de fenómenos transitorios; no obstante, no se debe dejar de señalar las gravosas deficiencias de una organización por estamentos. Si la lucha continua de los distintos grupos por el poder decisivo, o sea exclusivo, dentro del estado no debe minar de una manera perdurable sus fundamentos, los asuntos comunes, o sea, *estatales*, sólo pueden atenderse de acuerdo con todos los grupos organizados por estamentos. La enorme lentitud de este aparato, su tendencia directamente disolvente, lo hacen imposible con respecto a las relaciones modernas. En esto consiste precisamente, en cambio, una ventaja de la democracia y de su principio de mayoría, en el hecho de que, con la mayor sencillez organizativa, asegura una amplia *integración política de la sociedad estatal.*

[62] Cf., además, Verdross, "Die ideologischen Wurzeln des Rätesystems", *Deutsche Politik*, del 4 de julio de 1919, pp. 18 y ss.

21. LA DEMOCRACIA COMO FORMA DEL RELATIVISMO POLÍTICO EN OPOSICIÓN CON EL ABSOLUTISMO POLÍTICO

Obviamente no son puntos de vista técnico-organizativos los que deciden el dilema: autocracia o democracia —también la dictadura del proletariado es, dentro de los límites en que entra en contraste con la democracia, una forma de autocracia. Y el socialismo llega a este dilema no sólo en la situación histórica causal, que existía en Rusia, en el instante posterior a la victoria de la revolución. Este dilema —la política está destinada a esta cuestión— se produce en el fondo para cualquier sistema social. Se trata de la cuestión acerca de la relación de la estructuración *del contenido* de un ordenamiento social con su forma externa. El que sabe o cree saber cómo deben realizarse *materialmente* la economía, la educación, el arte y la religión, no considerará de hecho como obvia la pretensión de hacer que la realización de la economía útil, de la educación correcta, del arte puro y de la religión verdadera, dependa del hecho de que los hombres, cuya felicidad debe realizarse únicamente a través de estos bienes, conozcan en su mayoría en qué consiste esta economía útil, esta educación correcta, este arte puro y esta religión verdadera y hagan de todo esto el contenido de su voluntad. Tanto más si no es posible rechazar dudas muy justificadas acerca de los puntos de vista y de la voluntad de la masa. *De este modo la democracia se convierte en un problema.* Pero la decisión a su favor puede resultar dudosa sólo desde el punto de vista de un valor *absoluto,* en relación con el cual no puede pasar a segundo plano cualquier otra *Weltanschauung,* cualquier otra opinión acerca de lo que es bueno, útil y justo, y, en consecuencia, la libertad del individuo. Se presenta aquí el contraste insuperable entre dos *Weltanschauungen:* el contrate entre una metafísico-absolutista que asume la existencia de una verdad absoluta, de valores absolutos así como su cognoscibilidad, y una crítico-relativista, que sólo quiere hacer valer verdades relativas, valores relativos. La democracia, en sí, es precisamente sólo un principio formal, que le da el dominio al punto de vista de la mayoría, caso por caso, sin que con esto se establezca la garantía de que esta mayoría alcance propiamente lo que es absolutamente bueno y justo. Pero el dominio de la mayoría se distingue de cualquier otro dominio por el hecho de que, según su esencia más íntima, no sólo *presupone* conceptualmente una *minoría,* sino la *reconoce* también políticamente y, al perseguir coherentemente el concepto democrático, la *defiende.* La *relatividad* del valor, que establece una determinada

profesión de fe política, la imposibilidad, para un programa político, para un ideal político —a pesar de toda la abnegación subjetiva y toda la convicción personal— de pretender la validez *absoluta,* obliga categóricamente también a una negación del *absolutismo político,* ya sea que se trate del absolutismo de un monarca, o de una casta sacerdotal, de nobles o de guerreros, del absolutismo de una clase o también de un grupo privilegiado que excluya a todos los demás grupos.[63] El que en su voluntad y acción política se puede apoyar en una inspiración divina, en una iluminación supraterrenal, puede tener el derecho de cerrar los oídos a la voz del hombre y de realizar su voluntad, en cuanto voluntad del bien absoluto, aun contra el mundo de incrédulos, cegados por querer *cosas distintas.* Por tanto la consigna de la divinización del monarca, de la monarquía cristiana, podría ser: autoridad, no mayoría; la consigna, que el filósofo del derecho conservador Stahl acuñó y que se convirtió en el objetivo de ataque para todo lo que es favorable a la libertad intelectual, a la ciencia liberada de los milagros y de los dogmas y fundada en el intelecto humano y en la duda de la crítica, es sin embargo favorable políticamente a la democracia. Porque el que se apoya únicamente en la verdad *terrenal,* el que hace que sólo el conocimiento humano dirija los fines sociales, no puede justificar la constricción *inevitable* para su realización más que a través del consenso, por lo menos de la mayoría de aquellos a los que debe ayudar el ordenamiento constrictivo; y este ordenamiento constrictivo sólo puede constituirse de tal manera que también la minoría —ya que no tiene culpa en sentido absoluto— no sea privada absolutamente de derechos y pueda en cualquier momento convertirse directamente en mayoría. Éste es el sentido específico del sistema político que definimos como democracia y que puede contraponerse al *absolutismo político* únicamente porque es la manifestación de un *relativismo político.*[64]

[63] Cf., además, Gawronsky, *Die Bilanz des russischen Bolschewismus,* 1919, p. 79.

[64] Cf., además, mi escrito *Vom Wesen und Wert der Demokratie,* cit., pp. 36 y *ss.*

VI. LA REACCIÓN A LA TEORÍA POLÍTICA DEL BOLCHEVISMO EN LA LITERATURA MARXISTA

22. KAUTSKY Y CUNOW

La energía sin miramientos con que Lenin afirmó —siguiendo más su ambición literaria que las consideraciones de hombre de estado— el carácter anarquista de la teoría marx-engelsiana, y el áspero contraste en que se situó no sólo contra la actitud política, sino también de manera particular contra la actitud teórica de la socialdemocracia alemana, que hasta ese momento había dictado las directivas para la ciencia del socialismo, obligó a ésta a adoptar una posición con respecto al problema principal de la teoría política de una manera menos ambigua de lo que había sucedido hasta el momento. Naturalmente se trata sólo de autores que no están ligados, directa o indirectamente, con el bolchevismo alemán, con el llamado partido comunista y que, en consecuencia aceptan más o menos acríticamente también la teoría del bolchevismo. Es decisiva, por tanto, en primer lugar, la actitud de Karl Kautsky, cuya adhesión al marxismo desde el punto de vista objetivo-científico no puede ponerse en duda. Ninguna difamación política podría oscurecer el dato de hecho incontrovertible [*dogmengeschichtlich*] de que los escritos de Kautsky fueron ante todo no sólo los que reelaboraron sistemáticamente los conceptos de Marx y Engels y los hicieron fructíferos de una manera ejemplar para la situación histórica que se presentaba en cada caso, sino que contribuyeron ante todo a que estos conceptos se volvieran accesibles en general dentro de un círculo más amplio. El "marxismo" se difundió en el mundo no tanto por los escritos originales de Marx y Engels, sino más bien por los de Kautsky.

Ya se señaló desde otro punto de vista el hecho de que aun antes de la victoria del bolchevismo, Kautsky reprodujera de una manera muy mitigada especialmente la teoría política de Marx y Engels, forma en la que el elemento anarquista había desaparecido casi del todo. Mas bien esto fue precisamente lo que le atrajo la hostilidad teórica de Lenin. Inmediatamente después de que el bolchevismo se manifestó tanto en la teoría como en la práctica, Kautsky se le opuso en diversos escritos breves. En

estos últimos, Kautsky defiende sobre todo el principio de la democracia —apoyándose en Marx y Engels— contra la autocracia, que el bolchevismo proclama bajo la consigna de la "dictadura del proletariado".[1] Pero Kautsky adopta una posición con respecto al restablecimiento leniniano del anarquismo de Marx y Engels. Y ya que Kautsky no presenta —comprensiblemente— su visión en contraposición directa con Marx y Engels, no puede caber duda, entonces, de que rechaza decididamente el anarquismo —no es seguro que éste se derive con razón o sin ello de la teoría marx-engelsiana.

En su escrito aparecido en 1922, *Die proletarische Revolution und ihr Programm,*[2] Kautsky afirma que para tomar posesión en forma duradera del poder político, el proletariado debería constituir la inmensa mayoría; que, en una democracia, esta "revolución" "es una revolución pacífica, sin derramamiento de sangre, sin violencia"; en particular, que la constitución actual del *Reich* alemán le ofrece "al proletariado socialista suficientes posibilidades", "para conquistar por vía pacífica el poder político". Él interpreta la expresión marxiana acerca de la necesidad de "destruir" la máquina estatal, en el sentido "de que Marx no pensaba de hecho que el proletariado pudiera ejercer, en algún caso su dominio sin destruir el aparato estatal hereditario. *Pero Marx rechazaba únicamente una forma particular de este aparato,* el burocrático-militar", y Kautsky apoya esta visión suya —según la cual "destruir" no valdría para "todos los estados existentes"— en el hecho de que el mismo Marx habría dicho en su carta a Kugelmann que destruir "la máquina militar y burocrática" sólo sería "una condición previa de toda revolución popular real *en el continente",* pero no en Inglaterra, que habría sido un estado *democrático.* Una "república democrática", en cambio, sería adecuada para ser tomada en posesión por la clase obrera, como la constitución de la Comuna de 1871 había sido, por lo demás, una república democrática. Por este motivo, Kautsky declara directamente, con la mayor decisión posible, que la república es la forma del dominio del proletariado en el estado de transición y en consecuencia, por un periodo definido por Marx y Engels como "dictadura del proletariado". Por lo que respecta al último

[1] Cf., en particular, K. Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats,* 1918, y *Terrorismus und Kommunismus,* 1919.

[2] K. Kautsky, *Die proletarische Revolution und ihr Programm,* Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1922 *(Internationale Bibliothek,* núm. 64), pp. 80, 82, 107, 109-111, 118-119.

nivel de la sociedad comunista sin clases del ideal socialista realizado, Kautsky rechaza toda prognosis positiva.

"En la actualidad, sin embargo, no podemos ver más allá de lo que definía Marx como "primera fase del comunismo" (o sea, como el estado proletario de transición). Todo lo que podemos imaginarnos acerca de la segunda fase no es una consecuencia de los datos de hecho conocidos, sino una simple fantasía, que, como ejercicio del pensamiento, puede tener su valor, pero que es totalmente inadecuada para establecer fines definidos para nuestra acción."

Esto por sí solo constituye un rechazo fundamental de la teoría engelsiana de la sociedad anarquista del futuro. Pero Kautsky se expresa en esta dirección con una claridad todavía mucho mayor. Habla de la mala interpretación de la concepción marx-engelsiana de la extinción del estado en el sentido de un "ideal anarquista de plena libertad del individuo" y añade: "Puede suceder que alguna vez se cumpla esa condición. Pero, en las condiciones actualmente conocidas, no hay nada que apunte al hecho de que llegaremos a ella". Y también: "Una vez que, en el tiempo que tenemos por delante, se haya superado la sociedad de clase, la extinción —Kautsky no habla de la extinción del estado *tout court*, sino más bien sólo de las "formas actuales" del estado, y admite en consecuencia la subsistencia de otras formas de estado, diversas de las actuales— no significa de hecho plena libertad del individuo. El proceso social de producción estará organizado más que nunca *de acuerdo con un plan* y no sucederá nunca que deba depender su funcionamiento del arbitrio de individuos aislados." Pero no se habla en realidad del hecho de que el arbitrio de los individuos aislados se pondrá de acuerdo necesariamente con el ordenamiento objetivo, tal como supone la teoría de la sociedad solidaria que sólo por esto puede renunciar a la constricción. "Desaparecerán las luchas de clase y, en consecuencia, *una serie de tareas políticas del poder estatal*". "¡Una serie" y de ninguna manera todas, de ninguna manera el poder estatal en cuanto tal, en cuanto poder político, o sea, en cuanto poder constrictivo!

"Tanto más crecerán las tareas económicas de la comunidad. Así como el estado que está surgiendo, se unió por medio de la constitución que creó para sí, a la constitución gentilicia y a la constitución de las comarcas, así también la comunidad socialista se unirá, por medio de su constitución a las formas del estado heredado, que se conservan o se forman en el periodo de transición del capitalismo al socialismo."

La desviación inevitable con respecto a la teoría marx-engelsiana de la extinción del estado se reduce finalmente a la observación de "que después de su transformación, la comunidad siga llamándose todavía estado o no, es, en el fondo, una cuestión de terminología".

Pero esta cuestión queda decidida —por los radicales sostenedores del centralismo— tan pronto como la validez del ordenamiento social se independiza del arbitrio del individuo, o sea tan pronto como se presupone un posible contraste entre la voluntad y el ordenamiento social y se pone en práctica el ordenamiento aun en contra de la voluntad individual, o sea, por medio de la constricción, por medio de la violencia. Y el mismo Kautsky decide en este sentido, finalmente, esta cuestión "terminológica". Y declara: "Si planteamos el problema de cuál será la constitución de la comunidad socialista, no es concebible para esto ninguna otra constitución más que la de una *república democrática*".

Ahora bien, ésta es una forma *"de estado"*, y tiene sentido únicamente en cuanto forma de un ordenamiento *constrictivo,* o sea, no porque "república" signifique precisamente "estado" sino, más bien, porque la democracia es el dominio de la mayoría y presupone una *oposición* de voluntades y de interess con respecto a una minoría; y la suposición de que la minoría, que por voluntad e interés se encuentra en oposición con la mayoría se pliega a la decisión de la mayoría sin la posibilidad de que se desarrolle una acción constrictiva, es utópica. En realidad, Kautsky parece considerar posible, en algún lugar —para no pregonar a los cuatro vientos la contradicción con Marx y Engels— la democracia también como forma de una comunidad no estatal. Y dice: "Supongamos que el socialismo conduzca a la extinción del estado, en ese caso, la democracia sobrevivirá al estado."

Pero declara, en conclusión: "La república democrática es la forma *estatal* para el dominio del proletariado, la república democrática es la forma *estatal* para la realización del socialismo." [3]

¡Y ésta es la victoria de la razón política sobre el utopismo doctrinario!

Heinrich Cunow, uno de los más importantes teóricos socialdemócratas, abandonó de una manera más decidida que Kautsky, renunciando valientemente a todo "encubrimiento" de Marx y Engels, y en una forma definitiva, la teoría política del marxis-

[3] *Ibid.*, p. 142.

mo.[4] Con una rara objetividad, muestra que en relación con el problema del estado, Marx y Engels adoptan un punto de vista político y aplican juicios de valor ético y criterios de medición basados en ese valor. Muestra que Marx llegó a una evaluación del estado, "que, en diversos aspectos, coincide con la del *liberalismo* inglés propio del siglo XVIII, y con la del individualismo anarquista, aunque son de otro tipo, a causa de los motivos en que se basan.[5] Tanto para esos liberales como para Marx el estado es una '*institución* constrictiva', que perjudica la libertad, sólo que este último le hace una crítica según la cual oprime ante todo a las clases más bajas y las mantiene subordinadas, por medio de su fuerza constrictiva, en beneficio de las clases superiores, en tanto que el liberalismo inglés de esa época pudo reprocharle al estado el hecho de que, con su reglamentación, limitaba demasiado al individuo en su actividad económica, inhibía en consecuencia el juego de las libres fuerzas económicas, y el anarquismo, finalmente, descubre el gran defecto del estado en el hecho de que éste perturba el desarrollo y la vida instintiva de la personalidad libre, sometiéndola a la voluntad y al poder de otros individuos".

No obstante, ni aun en estos puntos existe una diferencia digna de consideración. Porque también la teoría liberal del estado reconocía como función del aparato constrictivo estatal la subordinación de los proletarios en beneficio de los propietarios y exigía —en una forma acentuada hasta el anarquismo— la superación del estado con la esperanza de conseguir una condición de armonía que pudiera satisfacer a *todos*. Ésta es la única *idea* del liberalismo que es lícito contraponer a la *idea* del socialismo. La práctica, los motivos y las intenciones de los hombres que se definen como liberales pudieron ser diversos; pero también la práctica del socialismo dista mucho de su idea. El anarquismo marxista esperaba de la superación del estado, del mismo modo que se esperaba de la superación del estado liberal, el "libre desarrollo de la personalidad". Cunow prosigue:

"Aunque Marx tendía a superar la forma económica de su

[4] H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts—, Gesellschafts— und Staatstheorie*, vol. I, cit., pp. 307 y *ss.*

[5] Cf., además, las observaciones muy interesantes de otro marxista: Golscheid, *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft*, 1904, Éste afirma: "La formulación extremada de la concepción materialista de la historia, aunque no está expresada con claridad, sirve, sin embargo, de base al liberalismo económico, y el socialismo científico la ha tomado del mismo" (*op. cit.*, p. 38).

época, no logró, sin embargo, sustraerse completamente a la visión politicoeconómica de ese momento, de la *sociedad que realiza libremente sus negocios,* visión que descubría en la actividad económica simplemente un hecho privado y consideraba toda restricción a la economía como una 'limitación estatal de la libertad'. De acuerdo con este punto de vista, el progreso ulterior no puede consistir, por lo tanto, en un regreso a la restricción estatal de la economía en un nivel superior —esta idea no se le ocurre nunca a Marx—, sino más bien, después de una dictadura transitoria del proletariado que elimina el estado, en la plena liberación de la sociedad, en su *emancipación con respecto al estado* [. . .]. De todos modos, Marx desea, en último análisis, en contraste con la escuela de Cobden, una *sólida reglamentación del proceso económico,* pero no por parte del estado, sino más bien por medio de la unión de las asociaciones libres de la sociedad socialista".

Ésta es no sólo la diferencia decisiva con respecto a la teoría liberal-anarquista —cosa que Cunow no descubre con suficiente claridad— sino más bien, la contradicción interna, en particular, del sistema marxiano. Porque la libertad con respecto al estado sólo es posible si no se desea ni siquiera una "sólida reglamentación del proceso económico", si se hace valer como único ordenamiento de la vida económica, el desarrollo natural, establecido naturalmente, de las conductas individuales del *laisser faire* no perturbado por ningún ataque "exterior", si se renuncia a contraponerle a este *ordre naturel* un ordenamiento artificial como "sólida reglamentación". ¡Pero Marx era un liberal sólo desde el punto de vista político, o sea, en sentido político general, pero, económicamente, o sea, desde el punto de vista de la política económica, era un socialista de estado!

También Cunow cree descubrir una contradicción. Sólo que él cree que consiste en la que existe entre el Marx político y el Marx sociólogo. Y lo que Cunow entiende con esto —a pesar de que no toca el núcleo de la cuestión— es correcto en cierto sentido. Marx y más aún Engels —concluye Cunow— se "dejaron influir, en su juicio sobre el estado *tout court,* por su hostilidad política contra el poder constrictivo del estado burgués" y "ya no buscaron la deficiencia de la institución estatal en el hecho de que ésta estaba condicionada por parte de la forma de la sociedad", sino consideraron el estado como una institución de dominio autónoma, *"a la única que se le echa la culpa de todos los males de la vida pública".* Pero esto sería un completo desconocimiento de la relación causal que existe entre el estado y la

sociedad. Hacer al estado "responsable de la existencia de las clases y de la opresión de la clase nueva por parte de las demás" sería ilógico "si se supusiera, al mismo tiempo, que las clases se constituyeron libremente en la sociedad a partir del proceso económico y que el estado no es más que una consecuencia natural de ese nacimiento de las clases".

El estado "es, en consecuencia, únicamente el instrumento organizativo de la sociedad, por medio del cual ésta conserva la subdivisión en clases nacida en su seno".

Aunque Marx y Engels no le atribuyen al estado, en la forma primitiva en que la presenta Cunow, la responsabilidad de la opresión de clase, o sea no lo definen propiamente como causa de la explotación, es sin embargo correcto que ocasionalmente identifican, con esta relación de explotación, al estado —que, de acuerdo con su teoría, sólo puede ser un *medio* para el objetivo de la explotación— y sólo gracias a esta identificación inadmisible llegan a la teoría de la "extinción" del estado, que no puede conservarse, en consecuencia, únicamente por el hecho de que se declara que es necesario servirse de un aparato constrictivo *sólo* para ejercer una opresión de clase basada en la explotación. De este modo, sin embargo, el marxismo desemboca en la utopía. Marx habría llegado a su teoría de la anarquía a causa del "odio" al estado de la burguesía. Y esto es ciertamente exacto. Sólo que este "odio" produjo precisamente esta identificación del "estado" con una organización basada en la explotación y no el punto de vista según el cual el estado era la *causa* de la explotación. Cunow puede renegar de la teoría utopista de la extinción del estado, porque se mantiene libre de esta confusión del estado, conceptualmente deficiente —en cuanto medio de técnica social adecuado para perseguir fines muy distantes entre sí— con un fin históricamente causal, con el de la explotación económica; mantiene abierta la posibilidad de comprender que el medio político del estado puede servir también para intereses completamente diversos de los que tienen los empresarios, que en la misma medida en que el estado avanza en la democratización, se presenta también al servicio de los que antes eran explotados. Esto lo define, de una manera terminológicamente no muy afortunada, pero de acuerdo con un uso lingüístico muy reciente: "El desarrollo del estado autoritario en dirección del estado administrativo". El estado, para ser precisos, es un estado autoritario [*Obrigkeitsstaat*] aun cuando su administración se dirige en beneficio y de acuerdo con la voluntad de la gran masa del pueblo, constituida democráticamente. Al reservar el concepto de "auto-

ritario" para las autoridades [*Behörde*] públicas que administran desde un punto de vista de clase y que han sido elegidas autocráticamente, se presenta, en el fondo, el mismo error metodológico que se comete cuando se reserva el concepto de "estado" para el estado autocrático, o sea, de clase. No se puede, sin embargo, dejar de estar de acuerdo con Cunow cuando considera que, con este desarrollo, se transformó también la relación espiritual del individuo con el estado: la expresión del poder dinástico de otros tiempos "el estado soy yo" se va sustituyendo, en un círculo de ciudadanos que se va ampliando cada vez más, por la conciencia vigorosa: "el estado somos nosotros".

Cunow llega a la conclusión de que: "El desarrollo del estado ha tomado una dirección distinta de la que Marx y Engels, bajo el influjo de las corrientes liberal-anarquistas, suponían. El estado no se vuelve superfluo; no abandona, como cree Engels, una parte cada vez más grande de sus funciones de otro tiempo a la sociedad, sino por el contrario, adquiere tareas sociales cada vez más vastas y acrecienta de este modo su máquina administrativa."

Y de este modo Cunow se decide por una abierta negación de la teoría política del marxismo. Para ser precisos, Cunow se propone mantener "las partes sociológicas de la doctrina marxiana del estado, que Marx tomó de Hegel y que desarrolló ulteriormente, de acuerdo con su concepción materialista de la historia"; sólo que no existe francamente en Marx gran cosa de esa doctrina "sociológica" del estado; su doctrina del estado tiene precisamente un carácter absolutamente político y, de acuerdo con su naturaleza, es una doctrina de la extinción del estado. Pero Cunow se vuelve precisamente en contra de esta última:

"Lo que se tiene es una hipótesis, contradictoria con respecto a sus propios puntos de vista sociológicos y construida a partir de un revolucionarismo semiutópico y anarquista, de la eliminación o de la disolución repentina del estado; una hipótesis que no constituye absolutamente una parte integrante de la doctrina marxiana del estado y que, además, ha sido parcialmente abandonada por el mismo Marx con su amplia corrección del *Manifiesto* comunista. El estado que Marx tenía ante sus ojos habría de desaparecer ciertamente; pero la nueva fase de desarrollo no consistirá, como supone Marx, en el hecho de que el estado capitalista, al haber transferido sus funciones a la sociedad, *se disuelve en ésta,* sino más bien en el hecho de que será sustituido, de acuerdo con un nuevo orden social, por un nuevo estado, mu-

cho más desarrollado: el estado económico y administrativo socialista."

Éste no es un simple cambio de la terminología marx-engelsiana: es la ruptura abierta con su teoría política.

23. ¿REGRESO A LASSALLE?

Es sumamente importante y sintomático que el primer libro del escrito de Cunow, excelente en muchos aspectos, concluya con una cita del *Arbeiterprogramm* de Lassalle, después de una breve mirada retrospectiva a la actitud hostil al estado y contradictoria —provocada por el dogma doctrinario de la extinción del estado— de la socialdemocracia alemana en los problemas del llamado socialismo de estado. Es el concepto de estado de Lassalle, lo que Cunow contrapone a la doctrina marx-engelsiana:

"El objetivo del estado no consiste en defender únicamente la libertad personal y la propiedad del individuo, con la que éste entra en el estado —de acuerdo con la discutible idea de la burguesía—; *el objetivo del estado* es más bien precisamente el de *poner a los individuos, gracias a esta unificación, en la condición de alcanzar* esos fines, *ese nivel de existencia,* que ellos, *en cuanto individuos,* no podrían alcanzar nunca, de hacerlos capaces de adquirir una suma de cultura, de poder y de libertad que sería simplemente inalcanzable para todos, *en cuanto individuos.*" [6]

Es "la idea estatal de la clase obrera" la que Lassalle desarrolla aquí en oposición consciente con la "idea estatal del liberalismo" y de la que —al considerar que esta última limita el objetivo del estado "de defender la libertad personal del individuo y su propiedad"—, dice: "Si la burguesía quisiera decir coherentemente su última palabra, debería admitir, entonces, que, de acuerdo con sus conceptos, el estado sería totalmente superfluo si no existieran bribones y ladrones".

Es la idea del estado "guardián nocturno" la que se supera por sí misma. Se trata, en el fondo, de la idea marx-engelsiana de estado. Y si se toma en cuenta precisamente esta idea, así como también el contraste esencial que existe y no puede dejar de existir entre la concepción fundamental del socialismo y la del liberalismo, no está por demás recordar nuevamente en nuestros días

[6] F. Lassalle, *Reden und Schriften,* bajo el cuidado de E. Bernstein, vol. II, 1893, p. 46.

lo que Lassalle decía en uno de sus discursos más brillantes, en el que se defendía de la acusación de haber instigado con su *Arbeiterprogramm* a las masas proletarias al odio y a la desestimación de los propietarios. No se trataba simplemente de la tentativa muy comprensible del defensor de ganarse al tribunal con una *captatio benevolentiae,* sino que estaba en lo correcto desde el punto de vista superior de un conocimiento "sociológico".

Cuando Lassalle contraponía sus jueces, en cuanto órganos de un aparato estatal que ni en la teoría ni en la práctica funcionaba exclusivamente en beneficio de los propietarios, a los representantes de la "idea del estado guardián nocturno" y los apostrofaba con las siguientes palabras:

"Ustedes, señores míos, no forman parte de los hombres de Manchester, de esos bárbaros modernos, que odian al estado, no tal o cual estado determinado, no tal o cual *forma* de estado, sino el *estado en general,* y que, como han admitido claramente de cuando en cuando, estarían dispuestos a eliminar de buena gana el estado, a dejar abandonada la justicia y la policía a los que pretenden menos y estarían dispuestos a que las sociedades por acciones emprendieran la guerra, de modo que en ningún lugar hubiera un punto real a partir del cual se pudiera preparar una resistencia a su avidez de explotación armada en forma capitalista." [7]

Y ya que la primera organización del partido obrero socialdemócrata alemán había sido creada con base en un programa elaborado por Lassalle, de acuerdo con su famosa *Respuesta abierta al Comité central para la convocatoria de un congreso general de los obreros alemanes de Leipzig,* y ya que sus conceptos fundamentales, a pesar de todos los "programas de partido" posteriores más o menos orientados en forma marxista, siguieron siendo las verdaderas directivas para la *Realpolitik* práctica de la socialdemocracia alemana, es útil —precisamente en este aspecto, precisamente en relación con el derrumbe patente de la teoría específicamente marxista— recordar precisamente estos conceptos fundamentales. La *Respuesta* empieza con el llamado a la clase obrera para organizarse como partido político y de una manera independiente del partido progresista liberal. Pide la solución de la cuestión social, la superación de la ley de bronce del salario por medio de la superación del contraste entre capital y trabajo, de modo que los obreros mismos se conviertan en em-

[7] F. Lassalle, *Die indirekte Steuer und die Lage der arbeitenden Klasse,* en *op. cit.,* p. 388.

presarios. Y se reconoce al *estado* como medio para la realización de esta superación. En primer lugar, sólo una ayuda estatal para las asociaciones productivas de los obreros. Esto parece en la actualidad francamente muy anticuado, pero no es sin embargo esencialmente distinto de lo que hoy se conoce con el nombre de "empresa basada en la economía comunitaria" y "socialización", aunque la terminología marxista oscurece deliberadamente la relación, que de hecho es determinante e inevitable, de estas imágenes con el estado. Pero el objetivo específico de Lassalle es: ¡por medio del derecho electoral igual y universal es como vale la pena conquistar en primer lugar a la república democrática socialista! Lassalle dice en la *Respuesta:* "¿Qué es el estado?, pregunto y ustedes pueden descubrir la respuesta más fácilmente con unos cuantos números [con los que Lassalle demostraba que la parte enormemente más numerosa del pueblo, que constituía el estado, formaba parte de la clase proletaria. Nota de H. K.] que por medio de gruesos libros: *la gran asociación de ustedes, la asociación de las clases más pobres: esto es el estado.*" Y esta proposición es por lo menos igualmente cierta que la fórmula marxengelsiana, según la cual el estado debe ser únicamente la clase proletaria. Y ya que el estado actual —aunque sea sólo en este sentido desagradable— es el estado de los obreros proletarios, el estado del mañana podrá serlo en un sentido mejor.

"El único camino de salida para los obreros sólo puede pasar, por tanto, a través de la esfera, dentro de la que todavía valen como hombres, o sea, a través del estado, a través de un estado precisamente que se plantee como tarea lo que durante mucho tiempo es inevitable. *De ahí* se deriva el odio inconsciente pero ilimitado de la burguesía liberal *contra el concepto de estado* mismo en cada una de sus manifestaciones."[8]

En su *Arbeiterprogramm,* Lassalle habla de este estado como del "estado que se somete al dominio de la idea de la clase obrera" y que, como lo han hecho, por otra parte, hasta ahora todos los estados, aunque sólo "de una manera inconsciente y contra su voluntad", perseguirá un fin "ético". Y aunque la imagen sobremanera color de rosa que Lassalle traza aquí de la república socialista, puede valer siempre como una exageración retórica y aunque todavía está, con razón, muy alejada de la descripción de la "suma de felicidad, de cultura, de bienestar y libertad, que no tiene comparación en la historia universal, y con respecto a la

[8] F. Lassalle, *Herr Bastiat, Schultze von Delitsch oder Kapital und Arbeit, Reden und Schriften,* vol. III, p. 202.

cual aun las más famosas condiciones de los tiempos primitivos pasan a segundo plano convirtiéndose en una pálida sombra", se trata sin embargo de un fin distinto que Lassalle vio por lo menos en parte cumplido, cuando dice: "Todos nosotros debemos querer una Alemania Grande *moins les dynasties.*" [9]

En la época de Lassalle, la liberación con respecto a las dinastías podía parecerle a muchos más difícil que la realización de la Alemania Grande. En nuestros días ya contamos con la primera pero todavía no con la segunda. Y precisamente por esto, precisamente porque Lasalle advirtió, tal vez de una manera más profunda que Marx y Engels, que la unificación nacional en el desarrollo histórico hacia formas superiores, internacionales, es un nivel que no puede saltarse, precisamente porque en la actualidad se ponen de manifiesto con toda claridad las desventajas que tiene, aun para la clase obrera, la falta de la unidad nacional en un momento en que los obreros alemanes están en lucha contra el imperialismo francés por *todo el estado alemán* y no simplemente por sus intereses de clase, por defender este estado, *su* estado, de los pavorosos efectos de un derrumbe militar, que amenaza en primera línea a los mismos obreros, no puede dejar de pensarse en la frase que pronunció Lassalle en su segundo ensayo *Über Verfassungswesen:* "¡Si vamos pues a terminar en una gran guerra con el exterior, en ella pueden derrumbarse más bien nuestros distintos gobiernos, el sajón, el prusiano, el bávaro, *pero como un ave fénix se levantará indestructible de sus cenizas lo único que importa de esto: el pueblo alemán!*" [10]

[9] *Briefe von F. Lassalle an Carl Rodbertus-Jagezow,* con una introducción de A. Wagner (del legado literario de Rodbertus-Jagezow, bajo el cuidado de Schumacher-Zarchlin y Adolf Wagner), vol. I, p. 54. El pasaje citado está dentro del siguiente contexto: "Si en mi vida he odiado jamás algo, esto ha sido el partido *pequeño-alemán.* Todo lo que es pequeño alemán es *Gothaerei y Gagerei* [término despreciativo derivado erróneamente de Gagern] es pura vileza. Hace año y medio celebré en mi casa una asamblea con mis amigos, y allí presenté el asunto de este modo: todos nosotros debemos querer una Alemania Grande *moins les dynasties.* En mi vida no he escrito jamás una palabra que beneficiara al partido pequeño-alemán, lo considero como producto del simple miedo a la seriedad, a la guerra, a la revolución, a la *república* y, en gran parte, como una *traición nacional.*" El trabajo del Dr. S. Baron, *Die politische Theorie Lassalles* —leído por mí en el manuscrito— (actualmente aparecido como segundo cuaderno complementario del *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* bajo el cuidado de C. Grünberg, 1923) llamó mi atención tanto sobre el pasaje citado en el texto como sobre el citado posteriormente.

[10] F. Lassalle, *Reden und Schriften,* vol. I, cit., p. 530.

El hecho de que, más tarde, no haya sido Lassalle, sino Marx, el que determinó la ideología —aunque no la política— del mayor movimiento proletario, del partido obrero alemán, forma parte de las paradojas de la historia. Esto es tan extraño, no porque los datos de hecho de la realidad histórica, que son decisivos para la política, no rara vez se pongan en contradicción con las prognosis marxianas, sino porque la concepción política de Lassalle, seductora desde el punto de vista de la forma y expuesta, en el mejor sentido de la palabra, en forma popular y comprensible para todos, se encuentra absolutamente dentro del terreno de lo que es posible conseguir en un tiempo cercano, se une por todas partes a lo que ya ha sucedido y, en lo que respecta a sus fines, debía *estar* infinitamente más cerca del sentimiento nacional original —que en cuanto dato de hecho, es innegable— y del sentimiento favorable al estado de los obreros alemanes, que el sistema marx-engelsiano oculto bajo una pesada envoltura teórico-"sociológica", con sus abstracciones alejadas de la realidad. Esto vale no sólo para *El capital* de Marx, que ha sido glorificado como una especie de "Biblia del proletariado", aunque sólo sea comprensible para especialistas altamente calificados; esto vale también para los escritos políticos menores de Marx y hasta para las obras de Engels, cuyo modo de expresarse más apasionado habría podido acercarlas más a las masas, pero que, no obstante esto —recuérdense por ejemplo, las dos obras principales: el *Anti-Dühring* y *El origen de la familia*—, sólo tienen un carácter absolutamente "literario". Ésta no es de hecho una verdadera "ciencia proletaria". Pero es la "ideología" del movimiento político-proletario y la ideología se encuentra en una contradicción que se hace cada vez más clara en relación con el contenido real de este movimiento.

Si la guerra mundial y sus efectos condujeron a una *crisis del marxismo,* se trata —aunque no sólo pero sí en gran medida— de la crisis de una *ideología* del socialismo más bien que de la crisis del mismo socialismo. El marxismo, en cuanto teoría política —y éste es el elemento decisivo para el socialismo como movimiento político— se presentó como insostenible. Y si es lícito tomar como sintomáticas las importantes manifestaciones literarias de marxistas que tienen funciones de dirección, como en el caso de las obras citadas últimamente de Renner y de Cunow, aunque también del escrito más reciente de Kautsky, se prepara, entonces, una transformación de la ideología en la dirección de una teoría ya no simplemente hostil al estado, ya no completamente ciega desde el punto de vista nacional, ya no

éticamente indiferente —"sociológica"—, sino más bien conscientemente ética, por ser realmente política, y, en consecuencia, si esta teoría puede resumirse en una sola consigna, con todas las reservas bajo las que puede tener validez una consigna, puede expresarse de este modo: *regreso a Lassalle.*[11]

[11] Cf., además, N. Oncken *Lassalle* [Berlín, 1920] 2a. ed., p. 504.

MARX O LASSALLE. CAMBIOS EN LA TEORÍA POLÍTICA DEL MARXISMO [1924]

I

La teoría de la esencia y del valor del estado se presenta como una teoría generalmente válida del estado en general y no simplemente como un juicio acerca de la esencia y el valor de un estado concreto. Está determinada, sin embargo, en la mayoría de los casos, por la posición que adopta el teórico, en cuanto representante más o menos consciente de un grupo de intereses o de una clase, con relación a su estado, por la posición que el grupo o clase, para el que está destinada la teoría y de la que se convierte en un bien espiritual común, adopta con relación a un estado determinado, con un ordenamiento estatal que tiene un contenido históricamente establecido. Entre las dos concepciones fundamentales, opuestas recíprocamente, a las que es posible reducir las diversas teorías del estado, los portavoces del grupo favorecido por el ordenamiento estatal concreto —cuyos intereses económicos y culturales están suficientemente garantizados por el aparato constrictivo, de cuyo seno salen, en particular, los órganos directivos de la formación de la voluntad estatal—, prefieren comprensiblemente la que encuentra en el estado en general un valor supremo y al mismo tiempo, si es posible, una "realidad" absoluta, la expresión de un interés general colectivo, la voluntad de un pueblo unificado en su conjunto dentro de un todo orgánico y, en consecuencia, la que desea determinar de la manera más amplia posible las tareas del estado, la que desea introducir el estado —en cuanto forma organizativa superior—, lo más profundamente posible en los cuerpos [*Körper*] de la sociedad. Desde el punto de vista de los que son menos favorecidos por un ordenamiento estatal concreto, o que están privados directamente de derechos políticos, encontrará resonancia aquella teoría que cree poder comprender el estado sólo como instrumento de un interés parcial de grupos o de clases y que, por lo tanto, le atribuye el menor número posible de tareas o directamente niega su derecho de existencia en general y le contrapone, en

cuanto principio del egoísmo, de lo que está mal desde el punto de vista social, la sociedad, o sea, la sociedad sin estado, liberada del estado, como la portadora de lo que está bien desde el punto de vista social. A esta negación ético-política del estado se le unirá *gustosamente* también la posición gnoseológica a partir de la cual se niega el estado como "realidad" naturalmente establecida y se disuelve la afirmación de su existencia "real" como simple "ficción". Es evidente que en esta oposición fundamental se inserta fácilmente también la contradicción entre la tendencia evolucionista y la revolucionaria, entre la conservadora y la radical. Pero del hecho de que las perspectivas opuestas de la teoría del estado se inclinen hacia determinados puntos de vista subjetivos ligados con intereses no se deriva de hecho la imposibilidad de una ciencia objetiva del estado. Ésta no sólo permanece siempre como tarea, aunque es además imposible realizar esta tarea hasta un nivel superior.

Mientras el estado alemán estuvo dirigido por monarcas absolutos y por una casta de la nobleza y la burguesía alemana careció de derechos políticos, su teoría política fue el *liberalismo*. Hostil o por lo menos ajena al estado, descubre su salvación en el libre juego de las fuerzas *sociales*, declara el ordenamiento constrictivo del *estado* como un mal, aunque sea un mal necesario, cuyas competencias deberían limitarse lo más posible en beneficio de la sociedad libre. Nada caracteriza mejor esta ideología que el hecho de que su sabiduría política culmina en un catálogo de derechos del hombre, de derechos fundamentales y de derechos de libertad que deben corresponder al individuo *contra* el estado y que deben garantizarle una esfera *libre* del estado. Si el liberalismo no niega completamente al estado, sino que lo tolera, se debe al hecho de que sigue reconociendo siempre en él una defensa de su sagrada propiedad privada, al hecho de que la clase, cuya expresión intelectual es el liberalismo, encuentra en el estado su ventaja, no ciertamente desde el punto de vista político aunque sí desde el punto de vista económico. Sus dirigentes intelectuales, sobre todo Adam Smith, designan al estado como aparato para la opresión de los proletarios privados de derechos aun desde el punto de vista económico, y lo explican a partir de la diversidad de las relaciones de propiedad. Kant y Humboldt lo interpretan como un orden jurídico meramente ideal; y Stirner, que elimina el prejuicio de clase que se arraiga en la defensa de la propiedad, y que puede llegar por lo tanto hasta las últimas consecuencias del liberalismo de oposición —después de haberse situado, políticamente, en el terreno del *anarquismo* extremo—

explica el estado como un fantasma, un "fantoche" y un "espectro". Apuntando claramente también contra la teoría del estado de Hegel y Stahl, de Haller y de Müller —que expresa la idea de la clase políticamente dominante— que no sólo glorifica en el estado el poder ético más elevado, que, por su competencia, no reconoce por principio ningún límite, pero que se cree obligado a reconocer también en él la "realidad" [*Wirklichkeit*] más fuerte.

La ideología política del *proletariado* alemán, que ha sido creada por Marx y Engels,[1] se vincula del mismo modo que la teoría económica del marxismo, al liberalismo de hecho revolucionario desde sus orígenes. Sólo que la teoría política marxista, en cuanto teoría del estado del proletariado desprovisto de derechos aun desde el punto de vista económico por su estado, niega completamente al estado y hace que la situación real del comunismo se realice en la esfera de la *sociedad*, después de que ésta haya eliminado al estado como una úlcera parasitaria. Marx y Engels, precisamente como lo hacían los teóricos liberales del estado, interpretan al estado simplemente como instrumento de la clase que posee los instrumentos de producción para oprimir económicamente al proletariado, y reducen su nacimiento —de acuerdo con la intuición de su esencia— a la división en clases de la sociedad que es preciso imaginarse originariamente homogénea, en el comunismo primitivo. Según el método de exposición naturalista-sociológico del marxismo (que en este punto concuerda con la mayor parte de las "sociologías" desde Comte en adelante), el fin político se presenta como producto causal de un desarrollo naturalistamente necesario. La sociedad anarquista-comunista es la que no tiene necesidad de ningún estado ya que no hay en ella ninguna clase que oprimir, ya que no hay en ella ninguna relación de explotación, que por su naturaleza exija para conservarse únicamente la existencia del estado. En el postulado de una sociedad del futuro fundada en la espontaneidad, libre del estado y solidaria, el socialismo marxista concuerda completamente con el concepto fundamental del anarquismo. La teoría política tal y como la desarrollaron Marx y Engels, *es* anarquismo puro. Esto ha quedado en el olvido, por muchas razones, durante largo tiempo. Los trabajos literarios de Lenin y de los demás autores bolcheviques, cuyo mérito indiscutible consiste en haber restablecido la verdadera teoría del estado de Marx y

[1] En mi escrito *Sozialismus und Staat* (que acaba de aparecer en su 2a. edición en la editora Hirschfeld de Leipzig, 1923 [véase pp. 173-365 del presente volumen], expongo y critico detalladamente la teoría política del marxismo.

Engels, dejaron de lado, finalmente, por primera vez la opinión escolástica acerca de la oposición entre socialismo de tendencia marxista y anarquismo. Esta teoría del estado del marxismo no es, en lo esencial, más que el desarrollo del concepto de estado en cuanto instrumento de la lucha de clase o del dominio de clase fundado en la explotación, de acuerdo con el esquema de la dialéctica. Con el nacimiento de la propiedad privada se libera, desde el seno de la sociedad comunista originaria, el estado en cuanto organización de la clase poseedora dirigida a la conservación de la condición de explotación. Esta condición, que alcanza su punto más alto en el estado capitalista moderno, encuentra su fin con la conquista violenta del poder político por parte del proletariado —convertido en mayoría aplastante, empobrecido por la explotación— que no se limita simplemente a tomar de manos de la burguesía la vieja máquina estatal, sino que la destroza con un asalto revolucionario, para poner en su lugar —como condición momentánea de transición— la dictadura del proletariado. Este estado obrero —la antítesis en relación con la tesis del estado capitalista— se suprime, sin embargo, gradualmente como estado mismo, en la misma medida en que desaparecen, por medio de la socialización de los medios de producción, las oposiciones de clase, y advierte la situación privada de estado del comunismo avanzado desde el punto de vista técnico-social: la síntesis. El estado no es abatido de un día para otro, sino "se extingue", "cae en desuso".

Si se pone de relieve el núcleo ético-político de esta "ley de desarrollo" no basada en experiencia alguna, que constituye —a pesar de todas las afirmaciones de los marxistas ortodoxos, según los cuales se trata, en este caso, de una ley causal "sociológica", evaluativa, y no de un postulado político— el verdadero sentido de la teoría marxista del estado, se tiene entonces que: el estado es negado porque no es más que una organización de explotación y, en consecuencia, la mera negación de la justicia, cosa que es socialmente mala, la *civitas diaboli* de San Agustín y, como realización de la justica, del bien social, como *civitas dei* por así decirlo, se hace valer la *sociedad*, cuya condición natural, o sea, establecida naturalmente, o desarrollada de una manera necesaria desde el punto de vista naturalista, es el comunismo. El discutible desarrollo del estado, su ley vital, que lo obliga a la "extinción", se deriva, por tanto —como un clásico ejemplo de "sociología" jusnaturalista— de su concepto, del concepto que el marxismo se formó acerca del estado. Esta teoría no puede ciertamente mantener de una manera totalmente coherente el concepto mismo estructurado de este modo. Ya que en la "dictadura

del proletariado" —que Marx y Engels se imaginaban, por lo demás, como una democracia, ya que presuponían que el proletariado sería la inmensa mayoría— se tiene un "estado" que no sólo no sirve como instrumento del dominio de clase fundado en la explotación, sino que —al contradecir completamente su naturaleza, por lo que está condenado a la "extinción"— debe llevar a cabo directamente la superación del dominio de clase. La teoría marxista, sin embargo, traspasa esta dificultad al observar que este estado se supera por sí solo, que no es propiamente un "estado" y cosas parecidas. La imagen de este estado del dominio proletario no tenía, por lo demás, antes de la gran revolución rusa, ningún papel particular en la literatura socialista. No se le consideraba como una posibilidad política realista. Se estaba precisamente en la oposición y no se creía seriamente en la necesidad de tener que tomar el poder político o el gobierno de un estado, en un tiempo previsible. *A partir de esta mentalidad del papel de oposición*, se comprende el hecho de que la teoría marxista —cuyo objetivo no consiste tanto en promover el conocimiento, sino más bien en determinar la voluntad— cierra los ojos ante el dato de hecho, según el cual el estado, en cuanto medio de técnica social, o sea por su misma naturaleza, de hecho no debe servir necesariamente de una manera única y exclusiva a la explotación y aun en el caso de que este estado *moderno* fuera utilizado como instrumento de la clase poseedora, el estado no debería tener permanentemente y en todas las épocas esta función. Se puede comprender fácilmente, sin embargo, por qué la teoría marxista identifica el concepto de estado en general con un caso histórico particular, con el estado de los explotadores; por qué reduce, de una manera inadmisible, el concepto de estado, que no significa más que un orden coercitivo autoritario, al de un ordenamiento coercitivo, que *por su esencia* realiza la conservación de una relación de explotación. Ya que la lucha contra el estado de aquí y de ahora se inflama esencialmente, si lleva a cabo la cautivadora perspectiva de que, con su evolución se libera no sólo de él, sino del estado en general, de la coerción tan onerosa de tener que obedecer a una autoridad, de que junto con la igualdad económica se conquista también la plena libertad de todos. No es la primera vez que se utiliza semejante utopía como medio demagógico de lucha.

El marxismo, en cuanto teoría de un partido que apunta contra el ordenamiento estatal concreto, cuyos miembros son excluidos del gobierno, puede ignorar también que el estado histórico no ha servido nunca de manera exclusiva para la explotación

de una clase por otra, que ha funcionado más bien en todas las épocas aun en beneficio de los "oprimidos". Ciertamente, la distribución de los bienes garantizada por el ordenamiento coercitivo del estado era efectivamente desigual e injusto. Pero no ha sucedido nunca, sin embargo, o por lo menos en la mayoría de los casos no ha sucedido que unos, totalmente desprovistos de derechos, se encontraran frente a otros, que gozaban únicamente de derechos. Aun cuando los menos favorecidos no hubieran encontrado en el estado un mínimo de defensa contra los demás, si el estado, en todas las circunstancias de su actuación histórica no hubiera realizado unas veces más otras menos una nivelación de las oposiciones de interés no sería posible comprender por qué una gran mayoría, que a causa de su número enorme estaba en posesión del poder factual, dejaba que gobernaran unos cuantos; sería incomprensible por qué el ordenamiento meramente ideal del estado pudo convertirse en razón activa de la actitud de los gobernados. El que se imagina el hecho de que las ametralladoras, a las que se acude de buena gana, son utilizadas por los proletarios, contra los que se deberían disparar, y de que sólo se disparan cuando estos proletarios convierten la norma ideal del ordenamiento estatal en el motivo de su acción, no podría desconocer el hecho de que el "poder" estatal es en última instancia únicamente un poder espiritual. Este ordenamiento estatal no pudo producir *únicamente* daños para la gran masa de los hombres, el estado no puede ser *absolutamente* malo, ya que de otra manera no podría existir en general. El hecho de que en el caso de la distribución propiciada por el estado no se trata de un "todo o nada", sino se trata siempre sólo de un "más o menos", el hecho de que sólo están en discusión las diferencias *cuantitativas* y no las *cualitativas,* el hecho de que el estado no sea —como lo enseña la teoría proletaria— completamente injusto o de que no sea —como asegura actualmente la teoría burguesa— la realización de la idea ética, adquiere para ambas partes la máxima importancia. Porque, de acuerdo con esta última tendencia, se produce la *necesidad continua* de reformas, y en cambio de acuerdo con la primera, la *posibilidad* de una *reforma.* Precisamente porque el estado se ha presentado hasta ahora como un instrumento para defender a los proletarios contra una explotación demasiado cruel —recuérdese la legislación de los siglos XIX y XX—, precisamente por esto debe rechazarse la conclusión de que este aparato estatal debería ser *abolido* para preparar una condición justa. ¡La *revolución* no es la única salida para este fin, como predica la teoría del marxismo dirigida a la oposición

absoluta entre el bien y el mal, sino que la justificación de la *reforma* evolucionista se deriva de la comprensión del hecho de que en el ordenamiento jurídico del estado deben reforzarse sólo las tendencias ya existentes, para acercarse al ideal social —cuya realización perfecta sigue siendo más bien imposible! Entre el concepto que la teoría marxista se forma de esto —forzando de igual manera la idea y la experiencia del estado— y su dogma revolucionario existe una relación más íntima de lo que ordinariamente se cree.

Y ya que el marxismo, como ideología de la oposición de principio, a partir de su plataforma, muy activa desde el punto de vista de la agitación, de la lucha de clase radical, sólo logra descubrir en el aparato exterior del estado, y en particular en el parlamento y en la burocracia, un comité ejecutivo de los capitalistas, no puede dejar de cegarse ante el hecho de que este aparato del estado aun cuando hubiera sido creado para este fin y hubiera nacido por este motivo tiende con una tendencia inmanente propia a autonomizarse, se propone transformarse en un fin en sí, y por esta misma tendencia —que vive en el interior de todos los cuerpos sociales, en mayor o menor medida— desemboca en una oposición con respecto a *todos* los grupos que desean utilizarlo como medio para sus objetivos. El antagonismo en que se presentan por experiencia los funcionarios estatales con respecto a los capitalistas no está condicionado sólo o sólo de manera particular por su situación económica; se remonta a la voluntad de poder, indestructible e independiente de cualquier condición económica, que domina el desarrollo de todas las instituciones emprendidas por los hombres. Pero, si se prescinde completamente de esto, el aparato estatal y la burocracia en particular encuentra su apoyo más fuerte en la profesión de garantizar la defensa de los oprimidos, en mitigar la oposición de clases para no verse aplastada en una catástrofe de la lucha de clases entre los dos grupos que chocan entre sí como dos piedras de molino. Precisamente el tipo de estado autocrático, contrapuesto al estado democrático del pueblo, el tipo de estado de la monarquía absoluta, muestra esto de una manera particularmente clara. Muestra que todos los tiranos, con un instinto acertado, trataron de sostener su dominio por medio de medidas que favorecían al pueblo y *encontraron* en las clases poseedoras no sólo sus aliados, sino también sus enemigos, y se negaron a ser su instrumento. Una teoría que *se propone* ver sólo la *oposición* de *clase*, no puede dejar de permanecer ciega frente a esta importante *función del estado que apunta a la reducción de la oposición de clase.* Y por

esto carece también de toda comprensión para el estado como representante de la *idea nacional*, o tal vez como la fuerza más potente que actúa contra la división de clase; del mismo modo que el marxismo no quiere saber nada de la ideología nacional. El estado, en la medida en que defiende los intereses nacionales, es no sólo el estado de los propietarios, sino también el estado de los proletarios [*Besitzlosen*], que —en abierta contradicción con la idea política que les ofrece el marxismo— no están nunca tan desprovistos de propiedad [*besitzlos*] que no posean su nacionalidad y que no estén decididos a conservar esta propiedad suya. A pesar de que éste es un bien imaginario *es*, sin embargo, un bien, ya que los hombres —e incluso los proletarios— se apegan a él y, cuando se presenta la ocasión, lo consideran como el bien más importante de su vida. Un estado que se presenta como portador de la idea nacional, ya no puede ser definido adecuadamente como dominio de clase, aun cuando pudiera demostrarse exhaustivamente que se abusa de la idea nacional en beneficio de la clase propietaria. El abecedario marxista para principiantes, según el cual, de una parte se encuentra toda la sombra y de la otra toda la luz, en la primera los capitalistas malos, perezosos y ricos, y en la segunda los proletarios buenos, laboriosos y totalmente explotados, es tan poco correcta, como el manual para los cursos superiores, que desearía eliminar la existencia del estado con la simple fórmula de "organización explotadora". Esta fórmula es finalmente falsa porque la organización estatal *no se desarrolla en un plano único* y, por lo tanto, no puede definirse de una manera unilateral *desde el punto de vista de su contenido*. Como es falso también caracterizar un estado de democracia o autocracia, porque una legislación democrática puede encontrarse junto con un ejecutivo autocrático, y las diversas funciones del estado pueden estar sujetas a diversos principios organizativos, del mismo modo que una constitución democrática significa la posibilidad de que en los distintos estados puedan llegar al dominio diversos partidos y, en consecuencia, también diversas "clases". El primero en llegar al gobierno en las comunidades [*Gemeinden*], cuyas instituciones representan las democracias más antiguas, fue también el partido socialista, como partido del proletariado, en tanto que el gobierno del estado y la mayoría parlamentaria estaba todavía sólidamente en manos de la burguesía. En el estado federal, precisamente, se puso de manifiesto de una manera particularmente clara esta relación, cuando diversos partidos y también diversos estratos de la población consolidaron su gobierno en los distintos estados miembros y en el es-

tado supremo. Cuando, por ejemplo, Viena, el territorio federal más grande y más importante desde el punto de vista económico de Austria, estuvo, junto con su parlamento, cuya mayoría de dos tercios era socialdemócrata, bajo un gobierno meramente "proletario" y desarrolló conscientemente y con éxito una política financiera y de previsión social socialista, en tanto que el gobierno federal puramente burgués y basado en una mayoría burguesa se vio obstaculizado a cada paso en el Consejo nacional por el poder de los sindicatos y por el ejército orientado en un sentido absolutamente socialdemócrata, ¿su estado puede caracterizarse como un comité ejecutivo de la clase capitalista? Para no hablar del caso en que el gobierno central representa también una coalición entre los partidos burgueses y los partidos proletarios. En este caso, el esquema marxista, con su técnica política del blanco y negro, basada en la dialéctica de tesis y antítesis, fracasa completamente.

Para la burguesía y para su teoría política las diversas posibilidades, ilimitadas en el fondo, que ofrece el estado desde el punto de vista de técnica social se pusieron de manifiesto en la misma medida en que se logró desplazar la nobleza de las posiciones de monopolio de los ministerios, y la burocracia, en la medida en que comenzó a ascender en el gobierno de su estado. Unas veces se olvidan las concepciones doctrinarias del liberalismo, otras el concepto de estado ya no es para ella la expresión de una posición metafísica cualquiera, sino más bien —y de una manera totalmente simple— un medio de técnica social para la consecución de objetivos políticos, y otras, se descubre por primera vez la posibilidad poliédrica de poner en práctica ese instrumento. ¡Y de este modo, la ideología política de la burguesía realiza la transformación que conduce de las tesis rígidas del liberalismo, que colindan con el anarquismo, a un estatismo extremado, que lleva —de una manera característica— en sus representantes mejores y más coherentes, las formas de un socialismo de estado —"socialismo de cátedra", como lo llama irónicamente también el marxismo de oposición!

Y la ideología radical-anarquista del proletariado debe transformarse precisamente de este modo y debe destruir los dogmas marxistas, para salir de una negación meramente crítica del estado, tan pronto como su partido deje de ser un grupúsculo de opositores, que no creen llegar nunca al gobierno y que pueden hacer de esta necesidad virtud al rehusarse programáticamente a entrar al gobierno. Tan pronto como el proletariado —basándose incluso en una constitución democrática— se haya convertido en

un poder político, que coloca inmediatamente su partido ante la posibilidad, o más bien ante la necesidad de tomar —por sí solo o aliándose con otros partidos— el gobierno de ese estado, que su teoría rechaza como una organización dirigida a la explotación y destinada únicamente a la "extinción", tan pronto como los dirigentes de los partidos proletarios se vean obligados a tomar en sus manos, en beneficio vital del proletariado, entiéndase bien, la palanca financiera de esa máquina estatal, que su catecismo político les enseñó únicamente a "destrozar", debe ponerse de manifiesto que esto último es insuficiente. Porque la suerte de esa clase, que ahora debe y —a pesar de todas las doctrinas— puede utilizar la máquina estatal sin extraviar el camino, con la destrucción revolucionaria y por amor a una doctrina, que ya cumplió su objetivo de agitación y de la que por lo mismo debe olvidarse cuando ascienda, depende del hecho de que el aparato estatal llegue intacto a sus manos. Éste es el momento en que la teoría política del marxismo debe derrumbarse. Y este derrumbe se está produciendo ante nuestros ojos.

II

Los primeros síntomas claros de un viraje de la ideología política del socialismo se pusieron de manifiesto durante la guerra mundial en la que, desde su estallido, el partido proletario, crecido a ojos vistas en los años anteriores, se identificó con su estado. El hecho de que esta actitud de la socialdemocracia estuviera correcta o equivocada desde el punto de vista táctico es una cuestión secundaria en relación con la circunstancia de que se vio presionada contra su negación programática del estado por la fuerza de las cosas, y ante todo por la inclinación avasalladora del mismo proletariado. La expresión característica de esta distinta posición del proletariado en relación con el estado concreto, determinado históricamente, está constituida por los escritos del austriaco Karl Renner, que ya desde sus trabajos más antiguos sobre la teoría política era todo menos un marxista ortodoxo. De sus obras publicadas durante la guerra,[2] se desprenden los rasgos fundamentales de una teoría general del estado que se presenta con la ins-

[2] En particular, K. Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1917 [en el cuerpo del texto hemos puesto entre corchetes la indicación de las páginas a las que se refieren las citas de Kelsen].

tancia de ser una teoría socialista del estado, y que son —en abierta oposición al rechazo marx-engelsiano— una apoteosis del estado precisamente. No hay nada más significativo que el hecho de que la concepción específicamente marxista del estado como simple instrumento de la burguesía sea señalada y rechazada precisamente por Renner como una concepción clasista unilateral. El estado es en realidad, algo "superior". Renner descubre —cosa que, en realidad, ya había afirmado más de un "burgués", pero que había sido rechazada por la "teoría proletaria" como falsificación adoptada en beneficio de una clase— que "el núcleo del socialismo se oculta actualmente en todas las instituciones del estado capitalista" [p. 30], que el "estado sirve cada vez más al proletariado", en tanto que sólo "la economía sirve todavía de manera exclusiva a la clase de los capitalistas" [p. 27]; y declara, por lo tanto, con énfasis: "el estado se convertirá en la palanca del socialismo" [p. 28]. ¿El estado, que según Engels "se extinguirá" y se arrojará al museo de las antigüedades, junto con la piedra de afilar y el hacha de bronce? Tal vez se podría replicar que Engels entendía con esto únicamente el estado capitalista. Pero el hecho de que Engels identifique el "estado" simplemente con el estado capitalista, en tanto que Renner tiene un concepto de estado completamente distinto, es precisamente el elemento significativo. Este cambio del concepto de estado es más bien el índice del cambio fundamental de la teoría del estado, de la posición totalmente distinta en relación con el estado en general respecto al cual el estado capitalista sólo es un posible caso particular; y del hecho de que Renner y no Engels sea el que descubre esta relación conceptual.

Pero también el marxista más digno de confianza, Karl Kautsky, se olvidó de la teoría política de sus maestros. Ya en sus trabajos más antiguos como en la obra fundamental *El programa de Erfurt* (Stuttgart, 1892), no se muestra muy dispuesto a profundizar las tesis anarquistas de Marx y en particular del Engels. Tan pronto como Kautsky descubre la posibilidad que tiene el proletariado de tomar el poder político, trata de superar el dogma de la "ruptura de la máquina estatal" y de la "extinción" del estado por medio de una interpretación correspondiente. Esto es más bien lo que le reprocha la teoría bolchevique, por lo que es expulsado por Lenin cuyos satélites literarios presentan la anarquía como *teoría* del estado de Marx y Engels de una manera tanto más ortodoxa cuanto más fuerte es la contradicción en que caen en relación con el marxismo en su *práctica* estatal. Precisamente esta afirmación exagerada [*outrierte*] desde el punto

de vista anarquista por parte de los escritores bolcheviques contribuyó mucho, junto con el fracaso catastrófico de su política estatal marxista, a la aceleración de la crisis interna de la *teoría* marxista. Y es por lo tanto simplemente obvio el hecho de que, en uno de sus libros más recientes, publicado después de la revolución [*Umsturz*] [3] Kautsky modifique, la teoría de la "extinción del estado" en el sentido de que habla "de la extinción de las formas actuales del estado", y de que interpreta la tesis de la "destrucción" de la máquina estatal por parte del proletariado que conquista el poder en el sentido de que una "forma *determinada* de este aparato", o sea el aparato estatal "burocrático-militar", en particular, se muestra inadecuada para el gobierno socialista. Y se aproxima a Renner, en la amplitud misma de su observación, cuando termina su profesión de fe con la frase: "La república democrática es la forma *estatal* para la realización del socialismo."

El escrito de un marxista de primer plano tanto política como científicamente, el libro de Otto Bauer sobre *La revolución austriaca*;[4] que por lo demás debe considerarse como una obra histó-

[3] K. Kautsky, *Die proletarische Revolution und ihr Programm*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1922.

[4] O. Bauer, *Die österreichische Revolution*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1923 [en el cuerpo del texto hemos puesto entre corchetes la indicación de las páginas a las que se refieren las citas de Kelsen]. En 1965 apareció una segunda edición de la célebre obra de Bauer, publicada por Verlag der Wiener Volksbuchhandlung; se la puede leer ahora en O. Bauer, *Werkausgabe in 7 Bänden*, Viena, Europa Verlag, 1975, Bd. II. Es necesario señalar que, a partir de este punto, Kelsen reproduce literalmente la discusión del libro de O. Bauer que había publicado con el título de "Otto Bauers politische Theorien", *Der Kampf*, 1924, pp. 50-56. La parte inicial del texto, publicado en *Der Kampf* decía así: "Lo que diremos enseguida no tiene la intención de rendir honor al reciente libro de O. Bauer *La revolución austriaca* en todos los aspectos de su multifacético contenido. Se refiere únicamente a problemas que no están nunca en primer plano en la exposición de Bauer, pero cuyo estudio es importante en esta obra histórica por su elevado nivel científico. Sólo se debe indagar la *teoría política* que se expone en este escrito de un jefe político y se debe examinar su relación con la *teoría política del marxismo*. Por teoría política se entiende la teoría sostenida por Marx y sobre todo por Engels acerca de la esencia, el nacimiento y el ocaso del estado, teoría según la cual el estado, nacido como producto de la oposición de clase, como *medio específico de la lucha de clase*, es por su naturaleza una organización para la conservación de la relación de explotación y es conducido, por lo tanto, a su extinción sólo gracias a la conquista revolucionaria del poder político por parte de la clase explotada, y a la dictadura del proletariado que se basa en ésta, gracias a la socialización de

rica de óptimo nivel, presenta un síntoma, todavía más importante, del cambio frente a la teoría marxista. Otto Bauer señala, desde el prefacio, el hecho de que, después de los escritos de Marx y Engels, se cuenta con un nuevo material de experiencia. Habla de las "transformaciones del estado de la democracia, *de las relaciones de la clase obrera con el estado* y con la nación, que se llevan a cabo en la revolución y por medio de ella".

Pero no desea admitir explícitamente la revisión de la teoría marxista, producida por los nuevos datos de hecho, precisamente en cuanto tal, sino que desea llevarla a cabo fundamentalmente en el marco del esquema marxiano. Intenta por lo tanto presentar la teoría según la cual el estado no es por su naturaleza más que un instrumento para la explotación en manos de la burguesía, una estructura que es conducida a la autosuperación por su antítesis, el estado de clase del proletariado, por el hecho de que no podría haber más estado que un estado de clase, simplemente como una "exposición popular corriente" [p. 242] de la teoría socialista del estado, si bien ni Marx ni Engels presentaron ninguna otra, y hasta ahora ninguno ha puesto en duda el hecho de que obraron de una manera totalmente seria, desde el punto de vista científico, con esta teoría del estado. Sólo que después de la revolución, Bauer se encuentra frente al dato de hecho de un estado cuyo gobierno está dirigido en común, por los partidos del proletariado y de la burguesía; se encuentra frente al dato de hecho de un gobierno que no puede admitir —él era ministro de relaciones exteriores del primer gobierno de coalición de la república austro-germana— como una comisión ejecutiva de la clase de los capitalistas en el sentido de la teoría marxista. El hecho de que ese gobierno de coalición sea simplemente incomprensible desde el punto de vista de la teoría pura, el hecho de que sea totalmente inadmisible desde el punto

los medios de producción y a la superación de la oposición de clase. Esta teoría fue presentada recientemente por los comunistas, pero también por autores marxistas, como Max Adler, con un énfasis particular.

"Si las investigaciones siguientes comprueban un notable distanciamiento de la obra de Bauer en relación con este esquema marx-engelsiano, no se debe, de hecho, a la intención mezquina de señalar con esto las diferencias o incoherencias internas de la literatura marxista. Otto Bauer forma parte de los escasos escritores sociales, a los que no puede dejar de reconocérseles el derecho de hacer progresar la teoría del mismo socialismo científico —ya que no se puede dejar de reconocer su vocación. Pero precisamente por esto, precisamente desde este punto de vista, sus afirmaciones adquieren un significado particular. Otto Bauer señala ya en la 'Premisa' [. . .]."

de vista de una política rigurosamente marxista —tal como había sido presentado durante mucho tiempo— un poco más adelante parecería totalmente obvio. Todavía en el año de 1917, Bauer emprendió junto con Friedrich Adler y bajo el influjo de los principios del bolchevismo, una lucha contra la política de Renner cuyo concepto fundamental era la comprensión del hecho de que el estado era también un estado de los proletarios, de que la reforma constitucional y administrativa era una vía utilizable para el socialismo. El gobierno de coalición era perfectamente coherente con el pensamiento de Renner, un gobierno de coalición en que la socialdemocracia y la burguesía comparten el poder, ya que ese gobierno es más bien sólo la manifestación política de esa relación de fuerzas sociales, muy conocida por Renner, que constituye desde hace mucho tiempo el estado moderno. Sólo que en 1917 Otto Bauer lanzaba abiertamente un ataque contra la "ideología austriaco-patriótica" de Renner, y lograba obtener —como él mismo lo pone de relieve— que se incluyera en la declaración de la "izquierda" del Congreso de partido de octubre de 1917, la frase polémica contra Renner, "según la cual el programa social no puede resolverse con un simple trabajo administrativo, sino sólo a través de la conquista del poder político por parte del proletariado [. . .]", [p. 62] y estaba completamente de acuerdo con la declaración de Friedrich Adler, por medio de la cual se rehusaba "a comprometer la causa del socialismo con una fusión demasiado estrecha con el destino del estado".

Esto se dice completamente dentro del espíritu de ese marxismo, que no conoce otro estado más que el estado de los explotadores, y la dictadura del proletariado, que supera a éste y también a todo carácter estatal en general: revolución, mas no reforma en un trabajo en común con la burguesía. ¿El estado en cuyo gobierno participaba Bauer, bajo la presidencia del "socialpatriota" Renner, junto con ministros burgueses, elegido por un parlamento con mayoría burguesa es responsable de esto? ¿Esta república austro-germana que se había formado a partir de la antigua Austria sin ninguna revolución exterior y que, aún durante el periodo del influjo más fuerte de la socialdemocracia, era todo menos que una dictadura del proletariado? Bauer le reconoce, sin más, que *no* era *un estado de clase*, "ya que en este caso las clases debían dividirse entre ellas el poder estatal" [p. 243] y no existía una clase que dominara sobre otra —por medio del "estado"—, sino existía un *"equilibrio de las fuerzas de clase"*.[5] Y por esto,

[5] [Las dos últimas frases no se encuentran en el texto publicado por *Der Kampf*, E.]

reconoce sin más que el proletariado se identificaba con *este* estado y que estaba lleno "de patriotismo republicano" [p. 189] por este *estado.* Este estado, que, según Bauer, no es ni un estado burgués, ni un estado proletario, y que según la terminología de Marx y Engels no existe, él lo llama con el nombre honorario de "república popular":

"Era una república en que ninguna clase tenía suficiente fuerza para dominar a las demás clases, y por lo tanto todas las clases debían dividirse el poder entre sí. De este modo, *todas las clases del pueblo* participaban de hecho en el poder estatal, y la actividad del estado era efectivamente la resultante de las fuerzas de *todas* las clases del pueblo; por esto podemos llamar a esta república una *república popular"* [p. 245].

Era —como decía en otra parte— "un autogobierno efectivo del *pueblo en su conjunto".* Bauer, al considerar el estado, no ya con los ojos de la oposición incondicional, sino desde el punto de vista superior del gobierno, de una manera un poco más benévola y por lo mismo tal vez más aguda, descubre, junto con las funciones negadas hasta entonces, que el estado lleva a cabo también, en beneficio del proletariado, la *unidad del pueblo,* del "pueblo en su conjunto", que, en cambio, desde el punto de vista de la teoría marxista de la lucha de clase, no existe en realidad; es sólo una ficción engañosa de la burguesía y sólo puede realizarse en la sociedad sin estado, en la sociedad comunista, en que, precisamente porque no existen oposiciones de clase no habrá conflictos vitales.

Bauer cree encontrar en el mismo Engels la fórmula teórica y también la justificación política del estado del gobierno de coalición en Engels, a cuyo "análisis teórico más refinado" no se le habría escapado el fenómeno ocasional de que "las clases en lucha están tan equilibradas (...)". Sólo que esta cita de la obra de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* se encuentra en un contexto en que se puede interpretar también lo contrario del significado que encuentra Bauer. En ese pasaje, después de haber descrito todos los estados anteriores también como organizaciones de explotación, Engels dice literalmente: "Sin embargo, por excepción, hay periodos en que las clases en lucha están tan equilibradas, que el poder del Estado, como mediador *aparente,* adquiere cierta independencia *momentánea* respecto a una y a otra."[6]

[6] [F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., p. 346.]

Es importante el hecho de que Engels declare explícitamente como una *apariencia* solamente esta función del estado de mediador entre las clases. Si bien no puede negar esta función como un dato de hecho, en el fondo no pretende considerarla verdadera.[7]

"En este caso se halla la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII, que mantenía a nivel la balanza entre la nobleza y la burguesía; y en este caso estuvieron el bonapartismo del Primer Imperio francés, y sobre todo el del Segundo, valiéndose de los proletarios contra la clase media, y de ésta contra aquéllos. La más reciente producción de esta especie donde opresores y oprimidos aparecen igualmente ridículos, es el nuevo imperio alemán de la nación bismarckiana: aquí se contrapesa a capitalistas y trabajadores unos con otros, y se les extrae el jugo sin distinción en provecho de los junkers prusianos de la provincia, venidos a menos."

La "momentánea" dura no obstante tres siglos, el papel del estado como mediador se presenta de todos modos como un engaño ridículo, una apariencia, que éste trata evidentemente de crear por sí mismo. No queda claro por lo demás cómo debe entenderse, desde el punto de vista de una sociología de la lucha de clase, el poder estatal desligado de las clases —¿o los "junkers prusianos venidos a menos" son una tercera clase?—; debe ponerse en duda, además, el hecho de que esto deba constituir el "análisis teórico más refinado del marxismo" en relación con una

[7] Engels, por lo demás, declara esta *aparente* liberación del estado con respecto a las clases sociales, este discutible situarse por encima de la sociedad, como un rasgo esencial del estado en general. "Así pues —dice un pasaje muchas veces citado—, el estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad [...] Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado: es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismos y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del 'orden'" [Engels, *op. cit.*, p. 344]. Aunque no lo puede amortiguar, sin embargo, ya que está por encima de las clases sólo "aparentemente", y en realidad es sólo el instrumento de *una* de estas clases contra las demás. Pero Engels continúa: "y este poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el estado". ¡El estado simplemente! Aquí se pone de manifiesto claramente la actitud oscilante que adopta Engels en relación con la función del estado que se emancipa de las clases sociales, y que nivela la oposición de clase.

"exposición popular". Por lo demás tres líneas más adelante Engels declara que el hecho de que "el estado es un organismo para proteger a la clase que posee contra la desposeída" no se puede desviar de la apariencia, conservada durante tres siglos, del papel de mediador del estado. Porque más bien desde su punto de vista no puede haber de hecho mediación alguna entre las clases.[8]

En un ensayo dirigido contra los razonamientos recién expuestos, Bauer[9] trata de fundamentar de la manera más profunda su teoría del equilibrio de las fuerzas de clase y de presentarla, en primer lugar, como rigurosamente marxista. Esto lo lleva a cabo introduciendo numerosos pasajes de los escritos de Marx, que confirman de hecho el concepto fundamental expresado por Bauer, y le proporcionan una base de aplicación ulterior con respecto a la pretendida originalmente por Bauer. En el ensayo "La crítica moralizadora y la moral crítica",[10] Marx observa:

"La *historiografía moderna* ha demostrado que la monarquía absoluta aparece en los periodos de transición en que desaparecen los órdenes feudales y se va constituyendo el orden burgués medieval como clase burguesa moderna, *sin que uno de los partidos en lucha haya eliminado todavía al otro.*"

Lo que Marx comprueba en 1847 no es de hecho un resultado de su específica concepción materialista de la historia, sino el producto de la "historiografía moderna" ¡No hay que sorprenderse de que esté en contradicción con la concepción del estado de la concepción materialista de la historia, con la teoría de la lucha de clase! Habrá que estar de acuerdo con Bauer cuando éste, apoyándose en este pasaje de Marx y en uno —menos claro— del *Manifiesto* comunista llega al resultado de que no sólo la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII, sino también el

[8] [Kelsen interrumpe en este punto —para continuarla un poco más adelante— la cita del artículo ya publicado en *Der Kampf*, con el objeto de intercalarle la discusión del ensayo con el que Otto Bauer había respondido a su reseña crítica (cf. la nota siguiente).]

[9] O. Bauer, "Das Gleichgewicht der Klassenkräfte", *Der Kampf* XVII (1924), pp. 57 y *ss.* [el ensayo se puede leer ahora en O. Bauer, *Austromarxismus*, a cargo de H.-J. Sandkühler y R. de la Vega, Frankfort, Europäische Verlagsanstalt y Viena, Europa Verlag, 1970, pp. [illegible] y *ss.*]. Mi crítica del libro de Bauer sobre la revolución austriaca, publicada con el título de "Otto Bauers politische Theorien", puede verse en la misma revista, pp. 50 y *ss.*

[10] K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. VI, Roma, Editori Riuniti, 197[illegible] p. 345.

la misma monarquía basada en los estamentos —y en consecuencia en los siglos XV y XVI— no había un estado de clase, ya que en este caso las clases se mantenían en equilibrio, y no había una clase que dominara a la otra. Sólo la antigua monarquía feudal, el mero estado feudal, fue propiamente un dominio de clase en el sentido de que *una* clase —los propietarios terratenientes— tuvo sometidas a las demás clases: a los burgueses y a los campesinos. A la pregunta de quién ejercía propiamente el dominio cuando no había una clase que dominara a la otra, Bauer responde apoyándose en las frases de Engels: el poder estatal "autonomizado" con respecto a las clases y que somete a ambas clases. Surge nuevamente el "poder estatal" que está fuera de la oposición de clase, completamente misterioso desde el punto de vista de la teoría de la lucha de clase de una concepción económica de la historia, y con la que podría estar totalmente de acuerdo una concepción "burguesa" de la historia y del estado. Pero esto no tiene importancia. Mientras en el continente el poder estatal que está por encima de las clases es el poder dominante, en Inglaterra —a partir de la revolución de 1688— el estado no representa en realidad ni siquiera un dominio de clase de la aristocracia terrateniente o de la burguesía, sino más bien el dominio compartido por las dos. (En este caso, Bauer se apoya en citas de los escritos de Marx: *La constitución británica, Las elecciones en Inglaterra, Palmerston y la oligarquía inglesa.*)[11] Sólo en el transcurso del siglo XIX se llegaría a un dominio de clase puro de la burguesía, tanto en Inglaterra como en el continente. Se trata del periodo de la monarquía constitucional. Bauer dice literalmente:

"De acuerdo con la exposición de Marx, el desarrollo del estado en la época histórica del ascenso de la burguesía se presenta de la manera siguiente: al principio de la época, el estado era simplemente una organización del dominio de la clase de los propietarios terratenientes, y al fin de la misma una simple organización del dominio de la burguesía. Entre el estado feudal y el estado de la burguesía hay un periodo de equilibrio de las fuerzas de clase, en que las dos clases se encuentran bajo el dominio de un poder estatal autonomizado de la una y de la otra, o se ven obligadas a dividirse recíprocamente el dominio."[12]

[11] [K. Marx, *Die britische Konstitution* (1855), ahora en MEW, vol. XI, pp. 95-97; Id., *Die Wahlen in England* (1852), ahora en MEW, vol. VIII, pp. 336-341; Id., *Palmerston und die englische Oligarchie* (1855), ahora en MEW, vol. XI, pp. 91-94.]

[12] [O. Bauer, "Das Gleichgewicht der Klassenkräfte", en *Austromarxismus*, cit., pp. 83-84.]

Pero, según Bauer, también "los trastocamientos provocados por la guerra mundial" produjeron "en muchos países" —y no simplemente en Austria, como afirmaba en su *Historia de la revolución austriaca*— "una condición de equilibrio de las fuerzas de clase", de tal manera que ni siquiera estos estados pueden definirse propiamente como dominios de clase. ¿Qué cosa queda, pues, de la tesis que constituye la piedra fundamental y angular de la concepción marxiana del estado, *según la cual el estado sería, por su naturaleza, la organización destinada al dominio fundado en la explotación, de una clase por otra?* Esta tesis que, apoyándose en citas de Marx y Engels se ha repetido siempre en innumerables escritos políticos marxistas y que constituye el fundamento teórico de la lucha política del socialismo marxista contra el estado moderno, desaparece completamente en Bauer. Bauer trata en vano de dejar a un lado este concepto fundamental de la teoría marxista del estado en cuanto "marxismo vulgar" y de desacreditar este marxismo vulgar reprochándole que subvalúa y descuida las importantes "modificaciones", que son las únicas que corrigen la tesis citada, desde el punto de vista de un marxismo científico exacto. Porque estas "modificaciones" significan, en verdad, *la superación de la norma.* Y cuando Bauer tiene el valor de afirmar que la frase del *Manifiesto* comunista, según la cual el poder del estado es sólo la comisión administrativa de la clase burguesa, en 1847 sólo era "la descripción de una tendencia de desarrollo *futuro*", sólo hay que esperar que este repliegue, construido sólidamente, de la interpretación de Marx, no tenga que ser eliminado por otra cita del *Manifiesto* comunista en que —en 1847— se habla de un "dominio secular de clase de la burguesía". Pero, ¿en realidad, ya no debería tener valor el punto de vista de que los autores del *Manifiesto* comunista eran de la opinión de dirigir su llamado al proletariado en un momento en que el dominio de clase de la burguesía ya había alcanzado su punto más alto? Pero los autores del *Manifiesto* comunista cambiaron frecuentemente de opinión acerca del nivel de desarrollo de la lucha de clase, que la situación histórica presentaba en cada caso, —y no sólo entonces. Y se puede admitir, por lo tanto, sin más, que la teoría baueriana del "equilibrio de las fuerzas de clase" puede apoyarse en citas de Marx y Engels del mismo modo exactamente que el llamado "marxismo vulgar" demostraba cada una de sus proposiciones con la misma fuente. Y de hecho no es necesario, por lo tanto —por paradójico que parezca— interpretar mal la concepción del estado de Marx —como me reprocha

Bauer— si se considera "su actuación inconciliable con la misma".

Si existe un equilibrio de las fuerzas de clase y si este equilibrio puede durar por siglos, entonces el desarrollo social no puede consistir, como afirma la concepción materialista de la historia, más que en luchas de clase. Y no se comprende, pues, lo que dice Engels, algunas páginas más adelante de la cita de *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* mencionada por Bauer en favor de su teoría del equilibrio de las fuerzas de clase. Ahí, Engels al exponer científicamente y —en mi opinión— de una manera no "popular" el concepto fundamental [13] de la teoría de la lucha de clase, declara en particular:

"Siendo la base de la civilización la explotación de una clase por otra, su desarrollo se opera en una constante contradicción. *Cada progreso de la producción es al mismo tiempo un retroceso en la situación de la clase oprimida,* es decir, de la inmensa mayoría. *Cada beneficio para unos es por necesidad un perjuicio para otros;* cada grado de emancipación conseguido por una clase es un nuevo elemento de opresión para la otra." [14]

Engels presupone, aquí, que cada beneficio para los capitalistas es un perjuicio para los proletarios porque caracteriza la civilización moderna en el sentido de que "da casi todos los derechos a una clase y casi todos los deberes a la otra".

Todas las fuerzas presionan hacia una agudización de la oposición entre las clases, en tanto que las fuerzas que actúan en sentido contrario —al no adaptarse al marco de esta teoría de la lucha de clase— quedan en el olvido. Es por lo tanto muy obvio que en la esfera de este sistema político no haya cabida para el concepto de una colaboración de las clases en el gobierno de un estado. Así lo demuestran claramente las concepciones que Engels —precisamente desde el punto de vista mencionado por Otto Bauer— manifiesta acerca del sufragio universal, que es más bien la vía por la que la socialdemocracia llegó al gobierno de coalición. El sufragio universal sería también sólo un instrumento de la clase dominante, y el único problema consiste en saber si en Alemania elevó aun más a Bismarck o a Bleichröeder. Cuando mucho debe considerarse como "medidor de la madurez de la clase obrera". Mas —la forma o medio de participación en el gobierno— "no puede llegar ni llegará nunca a más en el estado

[13] [Kelsen continúa, a partir de este punto, la cita de su ensayo, aparecido ya en *Der Kampf.*]

[14] [F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas,* cit., p. 351.]

actual, pero eso es bastante. *El día en que el termómetro del sufragio universal marque para los trabajadores el punto de ebullición, ellos sabrán, lo mismo que los capitalistas, qué deben hacer.*"[15]

No es posible interpretar mal lo que se entiende con esta indicación: revolución, dictadura del proletariado y no toma de posesión pacífica del poder estatal junto con los capitalistas.

Pero Bauer describe con tintes más rosados *esta* situación política, precisamente. Cuando define la república austro-germana como una verdadera república popular, lo hace porque descubre en ella la realización de una democracia no simplemente formal, sino "funcional". Y ya que los miembros socialdemócratas del gobierno se habían puesto de acuerdo con anterioridad con todas las organizaciones proletarias interesadas sobre las disposiciones gubernamentales, el gobierno estaba bajo el control activo "de los ciudadanos reunidos y divididos de acuerdo con su profesión y su lugar de trabajo, o sea, de acuerdo con su *función* social y económico-política" [p. 187].

Sigue siendo dudoso si ese principio de organización todavía es efectivamente "democrático" dentro de los límites en que excluye el principio de mayoría. Es significativo que un marxista se sitúe en el terreno de esa concepción *orgánica* de la sociedad, que evalúa los distintos grupos sociales de acuerdo con la importancia de *su función para el conjunto del cuerpo social* y es difícilmente conciliable con la teoría de la lucha de clase, que pretende un dominio exclusivo para un grupo único, que se presenta, sin tomar en cuenta las diferencias funcionales, como una masa homogénea única, como la clase del proletariado, y cuya pretensión de dominio sólo se justifica con el dato de hecho, siempre reafirmado por Marx y Engels, de que constituye, en relación con la clase de los capitalistas, la inmensa mayoría. Una teoría orgánica de la sociedad fundada en el concepto de la *función para el conjunto* debería conducir, si se concibe coherentemente hasta el fin, a la cuestión, difícil de resolver para un marxista, de cuál es propiamente la medida de la importancia que tiene la función del trabajador manual en relación con la del trabajador intelectual, y en particular del empresario, en una sociedad en que —por motivos urgentes, que aduce el mismo Bauer— no puede superarse la propiedad privada y no ha sido superada espontáneamente por el proletariado, aun cuando tuviera de hecho el poder. Más bien, el mismo concepto de *un conjunto social*, para el que los obreros

[15] [*Ibid.*, p. 347.]

desempeñan sólo una función parcial junto con la función de los empresarios —sin este "conjunto" ["*Ganze*"] no es posible el concepto de "función"— debe desembocar en un conflicto sin solución con todos los conceptos de la teoría de la lucha de clase, que se encuentra en una esfera espiritual totalmente distinta. En sentido marxista sólo se podría hablar de esa función orgánica en el interior de un conjunto unitario de la sociedad comunista del futuro.

Bauer basa también la alabanza que le tributa a la república popular austro-germana constituida después de la revolución, en el método específico de gobierno de este estado. El *espíritu* y no la *violencia* era el medio que debía utilizar el gobierno para mantener a las masas dentro de los límites del ordenamiento que, considerado desde el punto de vista económico era el mismo que el de la antigua Austria, un ordenamiento jurídico capitalista, que garantizaba la propiedad privada de los medios de producción. Bauer se cree obligado a afirmar con particular énfasis el hecho de que el gobierno de coalición no disponía de ningún ejército para mantener subordinado al proletariado, de que los obreros sólo se mantenían alejados del establecimiento de la dictadura, por su comprensión de la situación internacional, que el gobierno debía buscar esta comprensión y esta autolimitación de las masas sólo por los medios *espirituales*. Lo que no significa ciertamente que Austria no haya tenido ejército. La organización de un poder armado fue precisamente la primera tarea de la socialdemocracia, emprendida con la máxima energía. Pero este ejército, formado exclusivamente por miembros de la socialdemocracia y por comunistas, no estaba a disposición del canciller *contra el proletariado*. Aunque el ministro de la guerra socialdemócrata debía perseguir cualquier objetivo con este ejército, y no estaría equivocado pensar en la masa no-proletaria, que seguía constituyendo siempre la mayoría de la población austro-germana. Por lo tanto, la esencia de esta república popular no podía circunscribirse completamente —a diferencia de un estado de clase— a la oposición entre espíritu y violencia. No puede dejar de sorprender, por lo demás el valor con que Otto Bauer profesa como tarea del gobierno revolucionario la de impedir que el proletariado lleve a cabo la revolución, la de "impedir" —como dice literalmente— "que la libertad, recién conquistada, de las *masas, embrutecidas* por cuatro años de guerra, degenera *en una violencia desenfrenada*" [p. 185]. Antiguamente era el "burgués" el que hablaba de este modo de la revolución: la revolución es considerada así desde las curules del gobierno —a pesar de que en ellas se sien-

tan revolucionarios. Algunos "marxistas", que se niegan a comprometer las razones del socialismo con una fusión demasiado estrecha con este estado, dirigido por una coalición de gobierno, y que garantiza la propiedad privada, le objetan a Bauer que el proletariado austriaco no renunció de hecho "espontáneamente" a la conquista programática del poder político. Que no fue el ejército de los propios capitalistas sino el de los estados capitalistas limítrofes el que hizo posible una revolución social en Austria; que, si se toma en cuenta la solidaridad del capital internacional, es miope hablar de un equilibrio de las fuerzas de clase en Austria. Sin duda no habría que rechazar totalmente este argumento. Sería preciso, además, admitir que es cierto que en Austria no había ningún ejército contra los proletarios, pero que, sin embargo, los tribunales y la policía, o sea, todo el aparato coercitivo usado habitualmente en el interior de un estado para la conservación de un orden económico que siguió siendo esencialmente capitalista, siguió funcionando sin obstáculos. Sin embargo Bauer *descubrió lo correcto en lo que respecta a lo esencial.* El proletariado, apoyándose en el ejército que había creado para sí, hubiera podido ciertamente hacer cualquier cosa contra la burguesía que en el exterior era relativamente impotente, pero —tomando en cuenta las resistencias internacionales— se autolimitó. ¿Pero no sucede exactamente lo mismo que cuando —para hablar de acuerdo con la imagen marxista de la situación— la clase de los capitalistas, a pesar de no disponer del ejército, no llega hasta el extremo de la explotación económica y política del proletariado? ¿La legislación político-social y, en primer lugar, la igualdad de los derechos *políticos,* no fue alcanzada por la clase obrera desde un periodo en que todas las armas estaban a disposición de la contraparte? También en este caso se pone de manifiesto el hecho de que la oposición entre espíritu y violencia no puede utilizarse incondicionalmente para representar las relaciones sociales. Aunque la "violencia" actúa, en último análisis, a través del espíritu; aunque el espíritu es violencia y actúa en la violencia y a través de ella.

No obstante que a partir de octubre de 1920, Austria estaba dirigida por un gobierno puramente burgués, Bauer la seguía considerando no como un estado de clase sino más bien como una *república popular. Y con razón:* ya que de hecho tiene una importancia secundaria que la relación real de fuerza entre las clases se manifieste externamente en un gobierno de coalición o no. Pero aún después de la toma del gobierno por parte de los partidos burgueses, no cambió nada esencial en esta relación de fuer-

zas. En primer lugar parece, en cambio, como si Bauer considerara que había llegado —después del tratado de Ginebra de octubre de 1922— una "restauración de la burguesía" y descubre en particular en este tratado una tentativa de la burguesía "por establecer, con la ayuda del oro extranjero, su dominio de clase en la república" [p. 262].

Sólo que si se observa más de cerca, se deduce de la misma exposición de Bauer que esta tentativa —admitiendo también que el tratado de Ginebra pudiera interpretarse de este modo— fracasó. Porque la socialdemocracia dominaba, del mismo modo que antes las fuerzas armadas austriacas; y del mismo modo que antes, era dueña de todas las organizaciones obreras decisivas, sobre todo de las de los ferrocarrileros. Además, no se puede dudar seriamente del hecho de que tampoco un gobierno de coalición hubiera podido renunciar a estos créditos externos, y que también habría tomado estos créditos en las condiciones —ante todo, los controles financieros— en las que únicamente los podía conseguir. No debe negarse el hecho de que un gobierno de coalición hubiera podido lograr condiciones más favorables para estos créditos; de que habría limitado la dependencia del capital externo, a través de una requisición más intensa de la fuerza fiscal del capital interno. Pero se trata sólo de matices. El gobierno socialdemócrata de Viena sólo podía llevar a cabo su política financiera y social tan rica en éxitos, basándose en la estabilización de la moneda lograda a través de los créditos. Pero la estabilización de la corona le producía también al trabajador un *salario de valor estable* y, junto con esto, un *reforzamiento,* que no debe subvaluarse, de *su posición económica.* Sin embargo, una crisis económica pasajera ligada a la estabilización afecta menos al empresario que al obrero. Existe por lo tanto una sobrevaluación cuando Bauer dice del sentimiento de sí de los partidos burgueses, *elevado* después del éxito de Ginebra: "El tratado de Ginebra trastoca de golpe las relaciones de poder entre las clases" [p. 270]. Ya que unas páginas más adelante admite que la restauración de la burguesía *no* se ha llevado a cabo *todavía,* precisamente porque el proletariado tiene todavía a su disposición las mismas posiciones de poder que tenía durante el gobierno de coalición. Y la mejor demostración de esto es que Bauer no considera totalmente excluido un gobierno de coalición.

Pero desde este punto de vista, no se trata, sin embargo, tanto de la evaluación política de una situación concreta. Es significativo que lo que Bauer llama la "situación de equilibrio" de las fuerzas de clase no es de hecho un producto directo del de-

rrumbe militar, sino más bien el resultado de un largo proceso, que comenzó mucho tiempo antes de la guerra, con el reforzamiento del proletariado. Lo que sucedía no era que antes de la revolución todo el poder estaba de parte de la burguesía y toda la impotencia de parte del proletariado, que una clase dominaba incondicionalmente a la otra, como podría parecer de acuerdo con una mala exposición de la teoría de la lucha de clase, y que con la revolución se había presentado una situación de equilibrio. Lo que sucedía, en cambio, era que el proletariado se había sustraído gradualmente al dominio de la burguesía, por medio de una autoorganización creciente, y mucho tiempo antes de la revolución representaba un poder que le imponía a la burguesía una limitación muy considerable de su "dominio", la relación entre las dos clases, aun dentro de la comunidad definida simplemente como estado burgués (especialmente dentro de la monarquía constitucional del siglo XIX),[16] no era la de dominantes y dominados, sino más bien la de fuerzas que actuaban de manera opuesta, de modo que en este mismo estado las clases debían compartir en cierto sentido el poder, ya que en este estado ninguna clase era suficientemente fuerte para dictar unilateralmente a las demás las condiciones de su existencia; el contenido del ordenamiento jurídico representaba únicamente un compromiso,[17] la actividad del estado —para usar las expresiones de Bauer— era la resultante de las fuerzas de todas las clases del pueblo. La indudable ganancia de poder que le había acarreado el trastocamiento de 1918 al proletariado, no era de hecho tan esencial como pada poder contraponer el estado *de antes* de 1918 al posterior como un estado de clase basado en la explotación a la república popular. El creciente tenor de vida de los obreros en las últimas décadas anteriores a la guerra, el sufragio universal, la legislación político-social, cuya continuación radical había sido impedida sólo por la guerra, significan mucho más que las reformas que les produjo la posguerra a los obreros, sobre todo si se calcula la miseria económica causada por la guerra, que estableció límites naturales a todas las reformas. Más bien se debería hasta dudar seriamente del hecho de que en el estado del gobierno de coalición se puede hablar seriamente de un "equilibrio" de las clases, dentro de los límites en que el orden económico capitalista y, en consecuencia, la relación de explotación se mantienen

[16] (La frase que está entre paréntesis no se encuentra en el texto publicado en *Der Kampf*.)

[17] (En el texto publicado en *Der Kampf* se lee "*Resultate*" en lugar de "*Kompromiss*".)

fundamentalmente, a pesar de que se mitigan sustancialmente. ¿En esto existe una cierta *sobrevaluación de las formas políticas exteriores a costa de los datos económicos reales?*[18] No es necesario ser marxistas para reprocharle esto a Bauer.

El que no descubre en la república austriaca de 1918 a 1923 un estado de clase, no puede definir tampoco como estado de clase ni siquiera todo el estado moderno tal y como se desarrolló después de la segunda mitad del siglo XIX, pero ha superado también el método marxista, que *sostiene que existen oposiciones cualitativas de principio, ahí donde sólo hay diferencias cuantitativas.* Este mismo, no podrá a la larga negar que la diferencia que separa el estado de clase anterior a la revolución de la verdadera república popular del gobierno de coalición es sólo una diferencia de grado, y que también es una diferencia de grado la que separa este estado de una futura estructura social, que corresponde completamente al ideal socialista, una diferencia de grado que *puede* superarse con una *reforma* consciente del fin, no *debe* saltarse con una *revolución.* Y ya que en la república popular descrita por Bauer con ostensible satisfacción existen sin embargo todas las condiciones previas para una aproximación gradual a la condición social ideal en el sentido del socialismo, es totalmente incomprensible que, a partir de *esta* base, se puedan lograr perspectivas de una nueva revolución, de una dictadura del proletariado, etc. No quiere decir que éstas deban quedar excluidas. Sólo que la *república popular* no les ofrece pre-

[18] Los hechos económicos que desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia deberían ser, sin embargo, los únicos decisivos para la interpretación de una situación histórica, son también por otro lado —en la historia del "equilibrio de las fuerzas de clase" de Bauer— demasiado breves. Así por ejemplo, cuando afirma con toda seriedad que durante la revolución francesa de 1848 existía "en París, de marzo a mayo, una situación de equilibrio de clase" (O. Bauer, "Das Gleichgewicht der Klassenkräfte" [en *Austromarxismus*, cit., p. 84]. Porque el gobierno revolucionario no fue un mero gobierno del proletariado sino un gobierno de coalición, en el que participaron también otras clases. ¿Pero qué desplazamientos se llevaron a cabo en este par de semanas dentro de la estructura económica de Francia? ¿Qué cambió en la relación de explotación? Sería ciertamente penoso si los marxistas tuvieran que admitir que no cambia nada en la relación de explotación garantizada por el ordenamiento de la propiedad a pesar de que siguen los representantes del Partido socialista en un gobierno que —por diversos motivos— no puede abolir el ordenamiento de la propiedad. Pero, ¿un gobierno de coalición entre socialistas y burgueses, totalmente transitorio, debe ser legitimado por esto por la concepción materialista de la historia como "equilibrio de las fuerzas de clase"?

cisamente las condiciones previas, sino actúa en dirección contraria. Cuando Otto Bauer cree, no obstante, que no puede renunciar a esta perspectiva revolucionaria, ya que argumenta: la situación de equilibrio es sólo pasajera, cada una de las dos clases tiende —en el fondo— únicamente a dominar a la otra, la lucha de clase continúa y conduce finalmente a la revolución proletaria, cuando, con esta prognosis rescata nuevamente, para el futuro, la fórmula marxista, después de haberla abandonado para el presente,[19] prolonga hasta un término dudoso el intercambio con el que alguna vez se vio comprometido en relación con la teoría política marxista.

[19] [Aquí termina la larga cita de su artículo sobre Bauer ya aparecido en *Der Kampf*, en el que Kelsen terminaba de este modo sus consideraciones críticas (*Der Kampf*, 1924, p. 56): "[...] después de haberla abandonado para el presente, esto significa más bien, en realidad, sólo el distanciamiento en relación con una *teoría* política que, en cuanto medio político, cumplió su objetivo y no pudo dejar de dar cabida a otros medios de acuerdo con el cambio de las relaciones. La teoría política del marxismo es la teoría de una oposición todavía minoritaria, que lleva a cabo la lucha contra el estado, en cuya dirección no tiene ningún influjo, como una lucha contra el estado en general y, por tanto, es, en el fondo, una teoría anarquista. Así también el liberalismo hostil al estado, en cuando ideología política de la burguesía, y nacido en una época en que la burguesía, todavía desprovista de derechos desde el punto de vista político, se establecía como oposición sin poder en lucha contra la nobleza que dominaba el aparato estatal. Si este liberalismo no negaba completamente el estado y no se había convertido en anarquismo, esto se debe sólo al hecho de que la burguesía estaba privada de derechos precisamente sólo desde el punto de vista político, mas no desde el económico, y consideraba todavía bueno, por lo tanto, al estado como defensor de su propiedad privada. Pero del mismo modo que la burguesía pasó de una teoría hostil al estado a una teoría extremadamente estatista, en la medida en que ascendía al gobierno del estado, así también debe cambiarse la ideología política del proletariado, tan pronto como deje de estar representado por una oposición sin poder, tan pronto como su partido deba tomar —por sí solo o aliándose con la burguesía— el gobierno del estado o pueda verse constreñido a cada momento por sus relaciones. En este momento, la teoría política marxista no puede dejar de resultar demasiado estrecha para el socialismo. Deja de ser instrumento muy activo en la lucha por el poder para convertirse en impedimento para usar ese poder de una manera útil. Y así también en la ideología del proletariado el estado deja de ser simple instrumento del capitalismo, para convertirse en un instrumento del socialismo. Éste es el instante en que el proletariado se da cuenta de que este estado puede ser también 'su' estado, *es* 'su' estado.

"La ideología política del movimiento socialista efectúa con esto un viraje de Marx a Lassalle. Y la obra de Otto Bauer se presenta también como un síntoma altamente significativo de esto."]

El viraje de la teoría política del marxismo desde el anarquismo al estatismo energético, se pone de manifiesto claramente en el ensayo programático *Probleme der Zeit*, con el que Rudolf Hilferding abre su nueva revista *Die Gesellschaft*, que sustituye a la *Neue Zeit* y —para usar las palabras de Kautsky— debe servir como nuevo órgano "de la nueva fase del marxismo con sus nuevas tareas". En este ensayo, Hilferding declara que la colocación del movimiento obrero y del socialismo en relación con él estado ha cambiado. Ya no se trata de negar el estado, sino más bien de utilizar el poder del estado en favor de la clase obrera.[20] Es muy interesante y muy agudo, en lo esencial, lo que aduce Hilferding como explicación de este viraje. Reduce la actitud negadora del estado por parte del marxismo anterior a la revolución a dos circunstancias: a la actitud de rechazo del estado, que excluía el proletariado de toda participación en la formación, decisiva desde el punto de vista político, de la voluntad, y a la teoría de la clase dominante que identificaba el estado históricamente concreto, con el estado simplemente. El marxismo se refería a esta teoría cuando llevaba a cabo su lucha contra un estado históricamente determinado como una lucha contra el estado en general.

"En Alemania, la política socialista se había desarrollado en un estado semi-absolutista, no democrático, y la práctica del mayor partido democrático se había formado, por así decirlo, en un espacio políticamente enrarecido. Las masas se encontraban frente a un sistema rígido, inflexible, incapaz de sufrir un influjo desde el punto de vista parlamentario en todas las cosas decisivas. De esta manera, naturalmente, *no* debía producirse como objetivo final político *el cambio, que no parecía posible, sino más bien la eliminación de este estado, que parecía al mismo tiempo el estado en sí.* Y la identificación entre la forma del estado *(Staatsform)* y el estado era tanto más fácil, ya que la teoría dominante del estado absolutizaba el estado independientemente de su forma, lo había mistificado convirtiéndolo en una especie de esencia metafísica, que en el fondo seguía estando inmune a cualquier cambio de la política: el estado era —en oposición a la forma social históricamente cambiante— algo eternamente existente, inmutable en su esencia. Y este estado se presentaba al movimiento obrero alemán como una inhibición y un obstáculo en todos los caminos; la crítica a la forma del estado no podía, por consiguiente, dejar de conducir a la negación del mismo estado" (p. 12). "Sólo después de la guerra, el movimiento obrero alemán y gran parte del euro-

[20] Cf. pp. 8, 12, 13.

peo vivió la gran experiencia de la democracia. Debía actuar con mucha mayor fuerza a causa del carácter repentino del cambio. El movimiento obrero considera la república como obra suya; es portador de esta forma de estado que sería imposible sin su apoyo y su defensa apasionados [. . .]. El estado democrático no es el que puede presentársele ahora como obstáculo, sino más bien los influjos sociales y espirituales que se derivan de él. *La ubicación con respecto al estado es, por lo tanto, distinta también.* La necesidad de una teoría global del estado ha aumentado" (p. 13).

III

Con menos miramientos que Kautsky y que Otto Bauer, que no desean todavía desarrollar su exposición en contradicción directa con Marx y Engels y, por lo tanto, de una manera menos ambigua que estos dos, el óptimo sociólogo Heinrich Cunow —uno de los mejores teóricos del marxismo— corta por lo sano [21] con la teoría política de Marx y Engels. En cuanto reconoce que el estado se pone cada vez más al servicio de las grandes masas, descubre también que puede y debe cambiar la relación espiritual de estas masas con el estado y que las masas deben llegar o deben ser conducidas al convencimiento de que: "El estado somos nosotros." Y a partir de esto, Cunow llega con razón a la conclusión de que:

"El desarrollo del estado ha tomado en consecuencia una dirección distinta de la que Marx y Engels, influenciados por las corrientes liberal-anarquistas, esperaban. El estado no se vuelve superfluo; no cede, como sostiene Engels, una parte cada vez mayor de sus antiguas funciones a la sociedad, sino, por el contrario, asume tareas cada vez más vastas y amplía por tanto su máquina administrativa" (p. 319).

Debe desaparecer, por tanto, según Cunow, "la hipótesis construida a partir de un revolucionarismo semiutópico-anarquista, de una destrucción o disolución del estado" *(ibidem).*

La nueva fase de desarrollo no consistirá, como supone Marx, en el hecho de que el estado capitalista, al transferir sus funciones a la sociedad, se *disuelve en ésta,* sino más bien en el hecho de que es sustituido, de acuerdo con un nuevo ordenamiento so-

21 En su libro H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts- Gesellschafts- und Staatstheorie,* vol. I, Berlín, Buchhandlung Vorwärts, 1920.

cial, por un nuevo *estado,* más desarrollado: el estado económico y administrativo socialista *(ibidem).*[22]

Reviste la máxima importancia sintomática el hecho de que el escrito de Cunow —excelente en muchos aspectos—, después de una breve mirada retrospectiva a la actitud hostil hacia el estado y contradictoria, del partido socialdemócrata alemán, que sigue dejándose sentir a través del dogma doctrinario —de procedencia marx-engelsiana— de la distinción del estado, concluya con los problemas del llamado socialismo de estado con una cita del *Arbeiterprogramm* de Lassalle. Se trata del *concepto de estado* de Lasalle que Cunow contrapone a la teoría marx-engelsiana.

"El objetivo del estado no es de garantizar al individuo sólo la libertad personal y la propiedad, con las que —según la idea burguesa— se considera que ya entra en el estado; el *objetivo del estado* es más bien en colocar precisamente a los individuos, por medio de esta unificación, en condiciones de alcanzar estos fines, un nivel de subsistencia, que ellos, en cuanto individuos no podrían alcanzar nunca, en capacitarlos para adquirir una suma de cultura, de poder y de libertad que sería simplemente inalcanzable para todos ellos, en cuanto individuos" (pp. 341-342).

Es la "idea del estado de la clase obrera" lo que Lassalle desarrolla aquí en oposición consciente con la "idea del estado del liberalismo" y de la que —ya que se limita el objetivo del estado a la "defensa de la libertad personal y de la propiedad del individuo"— dice Lassalle: "Si la burguesía quisiera decir coherentemente su última palabra debería admitir, entonces, que, de acuerdo con sus conceptos, el estado sería totalmente superfluo si no existieran bribones y ladrones."

Es la idea del estado "guardián nocturno" la que se supera a sí misma. Se trata en el fondo de la idea marx-engelsiana de estado. Y si se toma en cuenta esta idea, así como el contraste esencial que existe y no puede dejar de existir entre la concepción fundamental del socialismo y la del liberalismo, no está por demás recordar de nuevo en nuestros días, precisamente lo que Lassalle

[22] En la actualidad, el punto de vista extremadamente anarquista de la teoría marxista es sostenido todavía —si se prescinde de los teóricos del bolchevismo— por Marx Adler, en su libro —dirigido contra la primera edición de mi escrito *Socialismo y estado*— *Die Staatsauffassung des Marxismus,* en *Marx Studien,* IV/2 (Viena, 1922). [A partir del siguiente inciso, Kelsen reproduce literalmente las observaciones que había desarrollado sobre Lassalle en el último parágrafo de la 2a. edición —traducida en este libro— de *Socialismo y estado.*]

decía, en uno de sus discursos más brillantes, en que se defendía de la acusación de haber investigado, con su *Arbeiterprogramm*, las clases proletarias al odio y a la desestimación de los propietarios. No se trataba de la tentativa muy comprensible del defensor de congraciarse al tribunal con una *captatio benevolentiae*, sino desde el punto de vista superior de un conocimiento "sociológico" Lassalle tenía razón cuando contraponía sus juicios, en cuanto órganos de un aparato estatal que no funcionaba, ni en la teoría ni en la práctica, exclusivamente en beneficio de los propietarios, a los representantes de la "idea del estado guardián nocturno" y los apostrofaba con las palabras:

"Ustedes, señores míos, no forman parte de los hombres de Manchester, de los bárbaros modernos, que odian el estado, no tal o cual estado determinado, no tal o cual forma de estado, sino el estado en general y, que, como lo han admitido de vez en cuando, estarían muy dispuestos a eliminar el estado; estarían dispuestos a abandonar la justicia y la policía en manos de los que pretenden menos, y estarían dispuestos a hacer que las sociedades por acciones emprendieran la guerra, de modo que no existiera en ningún lugar un punto a partir del cual se pudiera preparar una resistencia al ansia de explotación armada de una manera capitalista."

Y ya que la primera organización del Partido obrero socialdemócrata alemán se había creado basándose en un programa redactado por Lassalle, basándose en su famoso "Respuesta abierta al Comité central para la convocación de un congreso general de los obreros alemanes en Leipzig", y ya que sus conceptos fundamentales seguían siendo, a pesar de todos los "programas de partido" siguientes más o menos orientados marxísticamente, las verdaderas directivas para la *Realpolitik* práctica de la socialdemocracia alemana, es útil recordar —justamente en este aspecto, y en relación con el derrumbe patente de la teoría política específicamente marxista— estos conceptos fundamentales en especial. La "Respuesta" comienza con el llamado a la clase obrera para organizarse como partido político y de una manera independiente del partido progresista liberal. Demanda la solución de la cuestión social, la superación de la ley de bronce del salario por medio de la superación de la oposición entre capital y trabajo, de modo que los mismos obreros se conviertan en empresarios. Y se reconoce al estado como el medio para llevar a cabo esta superación. En primer lugar, sólo una ayuda estatal para las asociaciones productivas de los obreros. Esto parece en nuestros días francamente muy anticuado, pero no es esencial-

mente distinto, sin embargo, de lo que en la actualidad se llama "empresa fundada en la economía comunitaria" y "socialización", a pesar de que la terminología oscurece deliberadamente la relación, de hecho determinante e inevitable, de estas imágenes con el estado. ¡Pero el objetivo específico de Lassalle es: por medio del derecho electoral igual y universal es como vale la pena conquistar ante todo, la república democrática socialista! En la "Respuesta", Lassalle dice: "¿Qué cosa es el estado?, pregunto, y ustedes pueden descubrir la respuesta con unos cuantos números" (con los que Lassalle demostraba que la parte inmensamente más numerosa del pueblo que constituía el estado, formaba parte de la clase obrera) "y más concretamente que por medio de gruesos libros, la gran asociación de ustedes, la asociación de las clases más pobres, esto es el estado". Y esta proposición es por lo menos igualmente verdadera que la fórmula marx-engelsiana, según la cual el estado debe ser únicamente la clase prioritaria. Y ya que el estado de nuestros días —aunque sea sólo en este sentido desagradable— es el estado de los obreros proletarios, el estado del mañana podrá serlo en un sentido mejor.

"La única salida para los obreros sólo puede pasar, por lo tanto, a través de la esfera, dentro de la que ellos valen todavía como hombres, o sea, a través del *estado*, a través de un estado que se imponga precisamente como tarea lo que es inevitable durante mucho tiempo. *De ahí* se deriva el odio inconsciente pero ilimitado de la burguesía liberal *contra el concepto de estado* mismo en cada una de sus manifestaciones."

En su *Arbeiterprogramm*, Lassalle habla de este estado como del "estado, que se pone bajo el dominio de la idea de la clase obrera", y que, como ya lo han hecho hasta ahora todos los estados, aunque sólo "de manera inconsciente y contra su voluntad", perseguirá un fin "ético". Y a pesar de que la imagen sobremanera color de rosa, que traza aquí Lassalle de la república socialista, puede valer siempre como una exageración retórica y a pesar de que puede estar justamente más alejada de la descripción de la "suma de felicidad, de cultura, de bienestar, y de libertad, que no tiene comparación en la historia universal, y en relación con la cual hasta las condiciones más famosas de los tiempos primitivos pasan a segundo plano al convertirse en una sombra pálida", es sin embargo otro el fin que Lassalle vio, logrado por lo menos en parte, la frase: "Todos nosotros debemos querer una Alemania grande, *moins les dynasties.*"

En la época de Lassalle la liberación con respecto a las dinastías les pudo parecer a muchos más difícil que la realización de la

Alemania grande. En la actualidad contamos con la primera pero todavía no con la segunda. Y precisamente por esto, precisamente porque Lassalle se dio cuenta tal vez de una manera más profunda que Marx y Engels de que la unificación nacional en el desarrollo histórico hacia formas superiores, internacionales, es un nivel que no puede saltarse precisamente porque en la actualidad se pone de manifiesto con toda claridad qué ventajas tiene la falta de unidad nacional aun para la clase obrera, en un momento en que los obreros alemanes están en lucha contra el imperialismo francés por *todo el estado alemán,* y no simplemente por sus intereses de clase, por defender este estado, *su* estado, de los pavorosos efectos de un derrumbe militar, que afecta en primera línea a los mismos obreros, no se puede dejar de pensar en la frase que Lassalle pronunció en su segundo ensayo *Über Verfassungswesen:* "Si desembocamos, por tanto, en una gran guerra, en ella pueden derrumbarse más bien nuestros distintos gobiernos, el sajón, el prusiano, el bávaro, pero, *como un ave fénix se levantará indestructible de sus cenizas lo único que importa: el pueblo alemán.*"

El hecho de que, posteriormente, no haya sido Lassalle sino Marx el que determinara la ideología —aunque no la política— del mayor movimiento proletario, del partido alemán, forma parte de las paradojas de la historia. Esto es tan extraño no porque los datos de hecho de la realidad histórica, que son decisivos para la política, no rara vez se han puesto en contradicción con las prognosis marxianas, sino porque la concepción política de Lassalle, seductora desde el punto de vista de la forma y expuesta, en el mejor sentido de la palabra, en forma popular y comprensible para todos, se encuentra absolutamente en el terreno de lo que es posible alcanzar en un plazo corto, se une por todas partes a lo que ya ha sucedido y, en lo que respecta a sus fines, debía estar infinitamente más cerca del sentimiento nacional original —que, en cuanto dato de hecho, es innegable— y al sentimiento favorable al estado de los obreros alemanes que el sistema marx-engelsiano oculto bajo la onerosa envoltura teórico-"sociológica", con sus abstracciones alejadas de la realidad. Esto no sólo vale para *El capital* de Marx, que ha sido glorificado como una especie de "Biblia del proletariado", si bien sólo sea comprensible para especialistas altamente calificados; esto vale también para los escritos políticos menores de Marx, y hasta para las obras de Engels cuyo modo de expresarse más apasionado habría podido acercarlas aún más a las masas, pero que, no obstante —recuérdense, por ejemplo, las dos obras principales: el *Anti-*

Dühring y *El origen de la familia*— sólo tienen un carácter absolutamente "literario". De hecho ésta no es verdaderamente una "ciencia proletaria". Sino es la "ideología" del movimiento político proletario y la ideología está en contradicción que se vuelve cada vez más clara en relación con el contenido real de este movimiento.[23]

La guerra mundial y sus efectos condujeron a una *crisis del marxismo;* no obstante, fue sólo la crisis de una ideología particular del socialismo, y no del socialismo mismo. Desde un punto de vista meramente externo, esto se pone de manifiesto en el hecho mismo de que el máximo peso político del movimiento obrero internacional ya no se encuentra en la socialdemocracia alemana, la verdadera portadora de la ideología marxista, sino en el partido obrero inglés, que frente al marxismo —tanto más si se interpreta simplemente como un "método sociológico"— es frío e íntimamente ajeno, y cuya ideología tenía desde el principio, de manera consciente, un carácter ético. Los escritos del actual dirigente del partido obrero inglés, J. Ramsay MacDonald, y ante todo su obra programática *Sozialismus und Regierung,*[24] son un ejemplo clásico de esto. Se trata de una patente declaración de guerra a la teoría de la lucha de clase y a la teoría del estado, construida sobre ella, de la concepción materialista de la historia. El hecho de que el estado no sea más que un instrumento de la opresión capitalista y que, por lo tanto, una vez abolida la explotación, debería extinguirse —¡también MacDonald tiene esta idea "vulgar" del marxismo!— es definido como "insostenible y erróneo". "Nunca un pensador ha sido inducido a equivocarse de una manera tan profunda por una fórmula o por un dogma."

El hecho de que el desarrollo histórico no sea —como lo enseñan Marx y Engels— más que una cadena continua de luchas de clase, en que el estado no tendría otra función que la de ser un instrumento de oposición de clase es, según MacDonald, "una de las pruebas más incisivas de la insostenibilidad de la teoría de la lucha de clase como explicación del progreso social".

El hecho de que el estado exprese el espíritu y los objetivos de las clases, que en un momento dado tienen el poder público en sus manos, sería un "lugar común". Pero el estado sería precisamente también algo distinto. Ya que el dominio de clase es, hasta

[23] [Aquí termina la cita del último parágrafo de la segunda edición de *Socialismo y estado,* que se retomará —con algunas variaciones de poca monta— en las últimas líneas del *Marx o Lassalle.*]

[24] La traducción alemana, con prefacio de Eduard Bernstein, apareció en Jena, publicado por Eugen Diederichs, 1912.

la actualidad, la historia de la civilización [*Zivilisation*], es un movimiento, natural y racional, hacia adelante, de nuevos intereses que crecen a partir de los antiguos, una ampliación de la libertad política y económica.

"Durante una transformación histórica de largo plazo adquieren valor en la comunidad unas clases tras otras, unos intereses después de otros, en una progresión racional. Dominan la comunidad, desarrollan un ordenamiento económico y político que expresa su voluntad, pero establecen una constitución política y económica, que se apoya en una base más amplia y se aproxima más al tipo de constitución perfecta que el ordenamiento de sus predecesores, que ejercían la violencia. Finalmente, también ellos dan cabida, por su parte, a clases e intereses que se encuentran en un nivel más alto que los suyos."

Pero precisamente por esto, el estado no se extingue, ya que en todo este tiempo "el estado, que obedece sin duda a los poderes existentes y a los intereses dominantes, ha trabajado, y no simplemente como un eunuco, cuya función debe ser eliminada por la civilización, sino como un órgano, que exige una función, que dentro de una comunidad organizada debe ser ejercida por una instancia cualquiera, independientemente del que posea el poder estatal".

El estado no es, por tanto, un instrumento de la clase, sino más bien un órgano de la sociedad. "Bajo el dominio del socialismo, el estado no sólo no se extinguirá, como decía Engels, sino se constituirá como una organización y adquirirá en la comunidad una importancia que será mucho más imponente que la que hubiera podido alcanzar probablemente, en un régimen de economía individualista y de producción basada en la competencia."

También MacDonald descubre la contradicción que existe entre la teoría económica y la teoría política del marxismo, ya que la primera apunta a una organización de la economía organizada de una manera rigurosamente autoritaria y centralizada, en tanto que la segunda apunta a un ideal extremadamente anarquista.[25] Y dice: "No se pueden contraponer los principios fundamentales del estado político socialista a los del estado de la industria socialista."

Y también: el estado político es inseparable de la existencia del socialismo. Mac Donald, como portavoz del socialismo inglés, traza una clara línea divisoria entre este último y el anarquismo.

[25] Cf., además, las partes correspondientes de mi libro *Socialismo y estado*, cit.

"La diferencia fundamental entre el anarquista y el socialista consiste en el hecho de que aquél no cree que un estado político, que funciona por medio de una capitulación momentánea de la minoría frente a la mayoría, después de que la mayoría se pronunció, y en última instancia, quedó garantizada por el poder, pueda existir en una comunidad industrial. Yo no logro imaginarme semejante comunidad sin estado."

Esta oposición con respecto al anarquismo es, al mismo tiempo, una oposición insuperable en relación con el marxismo. Y a esto le corresponde la concepción que MacDonald tiene del objetivo del estado. En este punto se encuentra con la concepción fundamental de Lassalle. En esto, el inglés parte obviamente de un presupuesto que está mucho más alejado de la filosofía social de la concepción materialista de la historia que la teoría del estado de Lassalle, que comenzó como alumno de Marx:

"El tipo humano, a través del que se realizará el socialismo, no es el hombre económico, no es el hombre con conciencia de clase, no es el individuo que trabaja con el bieldo de estiércol, sino el hombre de ideales, de espíritu histórico, una especie, en cuyo intelecto influyen de manera preponderante la religión y un sentido por lo que tiene de buena reputación y una buena fama; un tipo que es el colaborador generoso y no desganado de sus compañeros."

Y por esto, no hay que maravillarse de que MacDonald considere el estado como el medio para realizar los fines éticos superiores. Su obra concluye con las palabras:

'El socialismo ha nacido en la plenitud de los tiempos para ser nuestra guía en las tareas del presente y en las esperanzas del futuro. Su revelación es: el estado debe organizarse, en su tendencia hacia la verdad, para colaborar con el individuo; la conciencia individual debe reencontrarse en la común. El todo y el individuo deben avanzar, como una sola cosa, en búsqueda perpetua de la satisfacción y de la paz."

El *marxismo,* en cuanto teoría política —y éste es el elemento decisivo para el socialismo como movimiento político— se ha mostrado insostenible. Y si es lícito tomar como sintomáticas las importantes manifestaciones literarias de marxistas que han desempeñado funciones de dirección, los escritos citados de Renner y de Bauer, de Hilferding, de Cunow y de Kautsky, así como la *posición de primera línea del socialismo inglés,* se prepara, entonces, una transformación de la ideología en la dirección de una teoría política ya no simplemente hostil al estado, ya no completamente ciega desde el punto de vista nacional, ya no ética-

mente indiferente —"sociológica"—, sino más bien conscientemente ética, por ser realmente política y, por lo tanto, si esta tendencia puede resumirse en un solo eslogan, con todas las reservas con que puede ser válido un eslogan, puede expresarse así: *regreso a Lassalle.*[26]

[26] Apareció muy a tiempo un escrito de S. Baron, "Die politische Theorie Lassalles" *(Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* fascículo 2, editado por Grünberg, Leipzig, Hirschfeld, 1923, pp. 108), en el que se recuerdan muchos pasajes de las obras de Lassalle citados en el texto, y también otros pasajes característicos. Cf., también, N. Oncken, *Lassalle* (Berlín, 1920) 2a. ed., p. 504.

INDICE DE NOMBRES

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID
FC. DE DERECHO
BIBLIOTECA



papel editorial crema de fábrica de papel san juan, s.a.
impreso en talleres gráficos victoria, s.a.
1a. privada de zaragoza no. 18 bis - col. guerrero
delegación cuauhtémoc - 06300 méxico, d.f.
tres mil ejemplares y sobrantes para reposición
30 de abril de 1982